

Isis im Osten

Zeugnisse für die Verehrung der ägyptischen Gottheiten im Vorderen Orient in hellenistischer und römischer Zeit

Dissertation
zur Erlangung des akademischen Grades

**doctor philosophiae
(Dr. phil.)**

eingereicht an
der Philosophischen Fakultät III
der Humboldt-Universität zu Berlin

von Veit Vaelske, M.A.

Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin: Prof. Dr. Jan-Hendrik Olbertz

Dekan der Philosophischen Fakultät III: Prof. Dr. Bernd Wegener

Gutachter: 1. Prof. Dr. D. Rößler.....
2. Prof. Dr. S. G. Schmid.....

Tag der mündlichen Prüfung: 11. Oktober 2011.....

Eidesstattliche Versicherung:

Ich versichere hiermit, diese Dissertation auf der Grundlage der angegebenen Hilfsmittel selbständig angefertigt zu haben.

Berlin, den 21. Januar 2011

Vorbemerkung 2017

"Isis im Osten" schien mir seinerzeit der geeignete Titel einer Dissertation im Fach Klassische Archäologie. Es war damals nicht zu ahnen, daß der Name der menschenfreundlichen Göttin heute in Bezug auf den Orient ganz andere Assoziationen auslöst; daß ISIS zu einem weiteren Synonym für gottlose Barbarei in der Region werden sollte. An dem Titel ändere ich trotzdem oder deswegen nichts.

Der vorliegende Text gibt den Stand der Dissertation von 2011 wieder. Vorgenommen wurden nur geringe Verbesserungen der Rechtschreibung und des Ausdrucks. Literatur, die während der letzten Jahre reichlich erschienen ist, wurde nicht mehr eingearbeitet. Die entsprechenden Angaben wurden jedoch sorgfältig gesammelt, um sie in einer künftigen Monographie zum Thema zu berücksichtigen.

Ich danke herzlich allen Kolleginnen und Kollegen, die mich freundlich bei der Abfassung der Dissertation beraten haben und mich weiterhin unterstützen. Manche ihrer Namen wurden in den Fußnoten erwähnt. Besonders danke ich meinen Betreuern Herrn Prof. Dr. Detlef Rößler† und Herrn Prof. Dr. Stephan G. Schmid. Ohne die Förderung des Deutschen Akademischen Austauschdienstes hätte ich weder das Quellenmaterial zusammenstellen, noch mir grundlegende Kenntnisse in der Landeskunde aneignen können. Ich gedenke all jener Menschen, die ich im Orient traf und noch treffe.

Diese Arbeit ist meiner Familie zugeeignet:

meiner Mutter†,

meinem Vater,

meinen Schwestern.

Veit Vaelske

Zusammenfassung

Die im Oktober 2011 verteidigte und mit der Note "summa cum laude" bewertete Arbeit beschäftigt sich mit der Auswertung aller bis 2011 bekannt gewordener Zeugnisse, die im Nahen Osten auf eine Kenntnisnahme und Verehrung der ägyptischen Götter Isis, Sarapis, Apis, Harpokrates etc. hindeuten. Eine grundlegende Materialaufnahme mithilfe eines DAAD-Stipendiums erfolgte 2003 bis 2004 in allen Levanteländern, vor allem Jordanien, Syrien, Libanon und Israel-Palästina. Die im Zuge dieser Recherchen allerdings ausufernde Materialbasis führte dazu, den Fokus der Dissertation auf die südliche Levante zu richten. Zeitlich wurden vor allem die Jahrhunderte der hellenistischen und römischen Beherrschung des Gebiets näher untersucht.

Inhaltlich gliedert sich die Arbeit in einen einleitenden Teil (S. 1 – 9), der die Fragestellungen und die Bedeutung des Themas im Rahmen der hinsichtlich klassisch-archäologischer Methoden eher schwachen "Isis-Forschung" herausstellt. Die folgenden Kapitel (S. 10 – 378) sind geographisch ausgerichtet: Der erste Teil befaßt sich mit den Regionen Palästinas (Küstengebiete, Galiläa, Samaria, Jerusalem). Das zweite Kapitel dient der Diskussion der Funde aus dem Hauran; das dritte denen aus der Dekapolis. Ein viertes Kapitel beschäftigt sich mit den Zeugnissen aus dem Gebiet des Nabatäischen Reiches. Es schließt sich ein Kapitel an, das einen Ausblick auf die Bedeutung ägyptischer Götter im phönizischen Küstengebiet und den inneren Regionen Syriens bietet. Ein Schlußkapitel (S. 379 – 389) versucht, die historischen Grundzüge der Entwicklung zusammenzufassen. Während in diesen Hauptteilen sämtliche antike Zeugnisse (auch lokale Münzbilder, inschriftliche und papyrologische Texte) ausgewertet wurden, dient der folgende Katalog (S. 390 – 457) der systematischen Einzelbeschreibung von 122 ausgewählten ikonographischen Objekten. Es folgen Abbildungsnachweise sowie die Verzeichnisse der verwendeten Schriftlichen Quellen und der Literatur.

Als ein Ergebnis der Arbeit kann die Feststellung bestimmter Kultorte bzw. deren Entwicklung und Charakterisierung gelten: Isis, Sarapis etc. wurden danach besonders in Caesarea, in verschiedenen Städten der Dekapolis und des Hauran sowie in der Nabatene verehrt. Die Präsenz der Gottheiten konnte auch in Galiläa und Samaria wahrscheinlich gemacht werden. Daneben stehen Negativbefunde wie die Ablehnung einer bisher immer wieder postulierten Kontinuität der Verehrung seit dem vorchristlichen 3. und 2. Jahrh. Zeugnisse der sogenannten Isis-Religion finden sich zwar auch in der hellenistischen Levante, sind aber verstreut und unzusammenhängend. Eine systematische Entwicklung ist erst ab dem 1. Jh. v. Chr. in Petra ablesbar. Ebenso wurden einige Kultorte ausgeschlossen wie ein vermeintlicher Sarapistempel bei Jerusalem. Der Charakter des Sarapis als Heilgott ebenda und auch sonst in der Levante läßt sich nicht nachweisen.

Es zeigte sich, daß die lokalen Kenntnisse von den ägyptischen Göttern nicht allein mit der im griechisch-römischen Mittelmeerraum modischen Isis-Religion zu begründen sind. Während solches für Küstenstädte wie Caesarea eigentlich naheliegen würde, ergaben sich ebendort und anderweitig epigraphische oder ikonographische Hinweise auf die direkte Vorbildfunktion des nahen Alexandrias und Unterägyptens. Direkt dem Bildinventar des ptolemäischen Ägyptens entnommen ist auch die sogenannte Trauernde Isis, deren Typologie in Petra und Umgebung eingeführt und lokal wohl unter starker Einflußnahme des Königshauses weiterentwickelt wurde. Auch sonst ist feststellbar, daß sich in dem Phänomen der Verehrung ägyptischer Gottheiten örtliche Traditionen und Rahmenbedingungen artikulieren können: Sarapis und Sarapis-Ammon konnten ebenso als Schutzgottheiten von Militärangehörigen geschätzt werden wie ihre Verehrung lokalen Gottesvorstellungen angepaßt wurde. Die in der Arbeit ausgewerteten Testimonien sind damit keine Sammlung wahlloser und unzusammenhängender Importe, sondern markieren die nahöstliche Adaption und Transformation von religiösen Vorstellungen, die ursprünglich ägyptisch-alexandrinisch geprägt gewesen waren.

Summary

The thesis, submitted and defended in 2011 at Humboldt-Universität zu Berlin, was graded *summa cum laude* by both doctoral advisers Prof. Dr. D. Rößler† and Prof. Dr. S. G. Schmid. In this thesis, all evidence was examined and presented, that was known until 2011 and concerns the appreciation and veneration of the Egyptian deities Isis, Sarapis, Apis, Harpocrates etc. in the Middle East during the Graeco-Roman period. The recording of evidence material was conducted in 2003 and 2004 in the Middle East with the help of a travel grant by the German Academic Exchange Service (DAAD). The escalating quantum of evidence compelled the writer to focus on the southern part of the region.

The work is divided into an introductory part (pp. 1 – 9), which presents the objective and methods of research, this esp. against the background of common “Isis research”, which is usually weak in terms of classical archaeology. The following chapters (pp. 10 – 378) are geographically arranged: The first part deals with the regions of Graeco-Roman Palestine (coastal area, Galilee, Samaria, Jerusalem). The second chapter serves the discussion of findings from the Hauran; the third of those from the Decapolis. A fourth chapter deals with the evidence from the Nabataean empire. It is followed by a chapter that gives an outlook on the meaning of the Egyptian deities in the Phoenician coastal area and the inner regions of Syria. A final chapter (pp. 379 – 389) summarizes the historical steps of development. While in these chapters all ancient testimonies, including coins, inscriptions and papyri, were examined and related to each other, the following catalogue (pp. 390 – 457) contains detailed descriptions of 122 selected iconographic objects.

A result of the work is the identification and verification of certain cult places as well as the description of their character and development: Isis, Sarapis etc. have been found especially in Caesarea, in various cities of the Decapolis and the Hauran as well as in the Nabatene. The presence of the gods was also made probable for Galilee and Samaria. Mentioned must be also negative evidence: Some places of worship had to be excluded, like an assumed Sarapis temple near Jerusalem. There, the local character of Sarapis as savior/healing god, as it was also suggested for other places in the Levant, cannot be confirmed. Likewise rejected was a previously postulated continuity of the veneration of Egyptian deities from the 3rd and 2nd cent. onward. Testimonies of the so-called Isis religion are certainly found in the Hellenistic Levant, but the evidence is scattered and incoherent. A systematic, continuous development was only possible since the 1st century BC and can be witnessed in Nabataean Petra.

It was found that the local knowledge of the Egyptian deities was not that much motivated by Egyptianizing fashions and religious trends visible all over the contemporary Mediterranean. This can already be comprehended by the fact that – other than Sarapis – Isis, who was so fashionable in almost any other region of the ancient Mediterranean, was only partially popular in the Levant. Although an Egyptianizing impact could be expected for coastal cities like Caesarea, the epigraphic and iconographic evidence hints rather directly to Alexandria and Lower Egypt. Primarily linked with the imagery of Ptolemaic Egypt is also the so-called mourning Isis, whose typology was introduced to and then developed in Petra and Nabatene, probably directly guided by the royal house. Also, it can be ascertained at some places that with the phenomenon of the veneration of Egyptian deities local traditions and conditions were perpetuated: Sarapis and Sarapis-Ammon served as protective deities of military personnel but their appreciation was adapted to local religious concepts. Therefore, the testimonies evaluated in this work are not an assortment of disconnected imports, but mark – as it can similarly be observed for pre-Hellenistic centuries – the Middle Eastern adaptation and transformation of religious ideas, that were Egyptian (and Alexandrian) by origin and not generic products of Hellenization and Romanization.

INHALT

A. ISIS IM OSTEN – EINLEITUNG

A. 1. Vorbemerkungen	1
A. 2. Gegenstand und Fragestellungen	2
A. 3. Vorarbeiten	6
A. 4. Technische Erläuterungen	8

B. ÄGYPTISCHE GOTTHEITEN IN PALÄSTINA

B. 1. Einleitung	11
B. 2. Zeugnisse hellenistischer Zeit	13
B. 3. Caesarea Maritima	30
B. 4. Askalon	51
B. 5. Bucht von Haifa: Akko und Karmel	74
B. 6. Galiläa: Von Akko nach Skythopolis	92
B. 7. Samaria	120
B. 8. Jerusalem – Aelia Capitolina	140
B. 9. Addenda aut errata	153

C. ÄGYPTISCHE GÖTTER IM NÖRDLICHEN ARABIEN

C. 1. Einleitung	173
C. 2. Zeugnisse hellenistischer Zeit	174
C. 3. Zeugnisse römischer Zeit I: Isis, Harpokrates und Sarapis	178
C. 4. Zeugnisse römischer Zeit II: Ammon	196

D. ÄGYPTISCHE GÖTTER IN DER DEKAPOLIS

D. 1. Einleitung	221
D. 2. Gerasa	223
D. 3. Gadara	253
D. 4. Pella	266
D. 5. Amman-Philadelphia	278

E. ÄGYPTISCHE GÖTTER IN PETRA UND SÜDJORDANIEN

E. 1. Einleitung	292
E. 2. Isis in Petra: Addenda, dubia et errata	293
E. 3. Kontexte: Verteilung der Isis-Zeugnisse im Gebiet von Petra	305
E. 4. Isis Dolente – die Trauernde Isis	327
E. 5. Jenseits von Isis: Weitere ägyptische Götter in Petra	345
E. 6. Zeugnisse für die ägyptischen Götter in SüdJordanien	356

F. EPILOG: ZU ZEUGNISSEN ÄGYPTISCHER GÖTTER AUS SYRIEN UND LIBANON	368
---	-----

G. ABSCHLIESSENDE ÜBERLEGUNGEN	380
---------------------------------------	-----

KATALOGE

B. Katalog – Palästina	391
C. Katalog – Nördliches Arabien	415
D. Katalog – Dekapolis	428
E. Katalog – Petra	439

VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN	459
------------------------------------	-----

ABKÜRZUNGSVERZEICHNISSE	467
--------------------------------	-----

ABBILDUNGSTEIL

Karten

Tafeln

A. ISIS IM OSTEN – EINLEITUNG

*A. 1. Vorbemerkungen – A. 2. Gegenstand und Fragestellungen – A. 3. Vorarbeiten –
A. 4. Technische Erläuterungen*

A. 1. Vorbemerkungen

Aus dem russischen Altaigebirge nahe den Grenzen zur Mongolei und nach Kasachstan soll eine Kalksteinstatuette von ca. 10cm Höhe stammen, deren Erscheinungsbild mit dem des ägyptischen Gottes Bes übereinstimmt¹. Wie das Stück dorthin gelangte, ob es in Ägypten selbst oder außerhalb hergestellt wurde, muß unsicher bleiben. Ebenfalls in Asien, in der Oase von Khotan im Süden des Tarimbeckens (chinesische Provinz Sinkiang) wurde eine Terrakotte des thronenden Sarapis entdeckt, östlich davon in der Oase Turfan eine Terrakotte des reitenden Harpokrates². Es sind dies nur drei Beispiele für die breite Streuung von Aigyptiaka, die zu ihrem Fundort im Fernen Osten über Handelsstraßen und Karawanenwege aus dem Mittelmeerraum gelangt sein mögen³. Immer wieder genannt wird auch Afghanistan, wenn es darum geht, die Fernwirkung solcher Kunst aufzuzeigen. Daß unter den vorgeführten archäologischen Objekten auch Götterbildnisse erscheinen – etwa ein Sarapis-Herakles oder ein Harpokrates aus Begram⁴ – scheint auf den ersten Blick verständlich, doch man fragt sich, ob unter den zahlreichen Motivationen für die Verbreitung ägyptischen oder alexandrinischen Kulturguts nicht auch die Dispersion ägyptischer Religion zu erwarten ist. Daß hierfür nicht jede Statuette, nicht jedes Amulett als Beleg gewertet werden kann, leuchtet unmittelbar ein. Und dennoch ist es kein Geheimnis, daß die antiken Religionen dazu tendierten sich auszudehnen, daß ein Götterbild nicht notwendig nur als Luxusobjekt zu begreifen ist, sondern möglicherweise seiner ursprünglichen Bestimmung wegen weitergetragen wurde. Zu dem ikonographischen Material treten zudem Schriftquellen, die die Etappen einer solchen Entwicklung zu dokumentieren scheinen: So berichten die Alexanderhistoriker, daß schon zum Ende des 4. Jh. v. Chr. ein Tempel des Sarapis in Babylon existiert habe⁵. Oder eine ominöse Isis-Litanei aus dem Oxyrhynchus deutet an, daß Isis bei Magiern ebenso verehrt worden sei wie bei den Indern⁶. Die Idee ist unmittelbar faszinierend, die anhand der “Vorstellung vom Gott auf der Blume” formuliert wurde: daß “ägyptische Werke, die in den Typenschatz der hellenistischen Oikumene eingegangen waren, ... über Gandhara die indische Welt und mit ihr endlich den buddhistischen Fernen Osten angeregt (hätten), den Mythos vom Gott auf der Blume auch bildlich

1 Brentjes (1969); Brentjes (1994).

2 Maillard (1975).

3 Zu weiteren Stücken siehe: Bricault, Atlas, 77; Piotrovskij (1935).

4 Parlasca (1983); Cambon (2006) 95, Kat.-Nr. 220, 225.

5 Überliefert durch: Arrian, Anabasis 7, 26, 2; Plutarch, Vita Alexandri 76, 9; vgl. Altheim (1964).

6 P. Oxyr. 1380, 103ff. (zu diesem Text ausführlicher unten **Kap. B. 2. 4.**).

darzustellen. Man dürfte von der weltweiten Bildwirkung eines ägyptischen Typus sprechen und über die bloße Feststellung von Parallelen hinausgehen”⁷. Die Idee würde allerdings an Glaubwürdigkeit gewinnen, wenn das entsprechende Motiv nicht nur an den beiden Enden einer präsumtiven Entwicklungslinie – Ägypten hier und Indien dort – auftauchte, sondern wenn sich graeco-ägyptische Götterbilder und die Kenntnis von diesen Göttern auch entlang dieser Strecke feststellen ließen. Es wäre dies zweifellos ein mühsames Geschäft, den “Orient” nicht als einen ungetrennten Kulturraum zu begreifen, dessen Entfernungen angesichts unwiderstehlicher Ideen zu schrumpfen haben, sondern die Verbreitung solcher Ideen umgekehrt mit der ungeheuren, in sich vielfältig gegliederten Landmasse zu konfrontieren und ihren Weg Abschnitt für Abschnitt nachzuvollziehen. Wenn dies überhaupt möglich ist, so behandeln die folgenden Kapitel nicht alle Routen, sondern nur einen ihrer Anfangspunkte im östlichen Mittelmeerraum, genauer in der südlichen Levante.

A. 2. Gegenstand und Fragestellungen

Der geographische Fokus der vorliegenden Arbeit umfaßt die Staaten des heutigen Israels bzw. Palästinas, das Königreich Jordanien und das südliche Syrien (**Karte I**). Gemessen an den eingangs angedeuteten Distanzen stellt dieses Gebiet nur einen winzigen Teil Asiens dar. Und doch begannen in der Antike und begannen bis in neueste Zeit diesseits und jenseits des Jordans wichtige Handelsstraßen, die ins Innerste des Kontinents reichten. Den chronologische Rahmen für diese Arbeit bilden die hellenistischen und römischen Jahrhunderte, vom 3. Jh. vor bis ins 4. Jh. nach Christi Geburt. Thema der Arbeit sind vorrangig die archäologischen Denkmäler ägyptischer Gottheiten. Das Ziel ist es, in geographischer Reihenfolge neue oder bisher weniger beachtete Testimonien dem bereits bekannt gemachten Material zuzugesellen, sowie letzteres, wenn nötig, einer genaueren Prüfung zu unterziehen. Dieses Vorgehen ist Ursache für den oft sehr kleinteiligen, katalogartigen Charakter der ganzen Arbeit, die sich eher die Aufarbeitung und Übersicht zur Aufgabe gestellt hat und weniger eine neue Synthese verfertigen oder eine neue Religionsgeschichte des Vorderen Orients darstellen möchte.

Gesucht wird nach jeder Art von Beleg für die Kenntnis und die Verehrung der ägyptischen Gottheiten. Dabei sollte die Erwartungshaltung, vor allem in Hinsicht auf das ikonographische Spektrum, so tolerant wie möglich sein. Natürlich meint man aufgrund von Erfahrungen aus anderen Bereichen des Mittelmeerraumes besonders mit Darstellungen der Isis, des Harpokrates und des Sarpis rechnen zu können. Allerdings hieße dies auch, den Befund von vorneherein zu “verbiegen” und

⁷ Morenz/Schubert, 146.

die noch offenen Ergebnisse der Vorausnahme gedanklich bereits anzupassen. Das ägyptische Pantheon war durchaus variantenreicher aufgebaut, als sein Echo von Griechenland bis Germanien es glauben lassen könnte. Isis, die bereits im Laufe des 1. Jt. v. Chr. die Bedeutung und Funktion zahlreicher anderer Göttinnen an sich zog⁸, muß deswegen nicht notwendig als Produkt einer abgeschlossenen, irreversiblen Entwicklung auftreten: Göttinnen wie Hathor, Bastet oder Nephthys u. a. wurden in Ägypten bis weit in römische Zeit verehrt und es ist nicht von vorneherein davon auszugehen, daß sie in der Levante ohne Bedeutung sind, weil dies im übrigen Mittelmeerraum der Fall gewesen zu sein scheint. Dasselbe gilt für Sarapis, der in frühhellenistischer Zeit aus mehreren ägyptischen Gottheiten, allen voran Osiris und Apis, geschaffen und mit einer griechischen Ikono-graphie versehen wurde⁹. Langfristig wurde er mit Gottheiten wie Hades, Asklepios oder Zeus gleichgesetzt und außerhalb des Nillandes immer mehr als griechischer und römischer Gott verstanden, dessen ägyptischer Hintergrund allenfalls undeutlich oder vordergründig war. Dies darf jedoch nicht heißen, daß für das zu untersuchende Gebiet dieser Prozess als gegeben hingenommen werden darf und daß Sarapis nicht vielleicht gerade hier Aspekte zu offenbaren begann, die allein durch seine ägyptische Vergangenheit zu erklären sind. Ein ähnliches gilt für die sogenannten Tierkulte. Man hat des öftern die Abscheu der Griechen und Römer vor diesem seltsamen Brauch in den Vordergrund gestellt¹⁰. Jedoch mehren sich nunmehr die Hinweise, daß griechische und makedonische Einwanderer sich bereits im 3. und 2. Jh. in unterschiedlicher Weise am "Tierkult" beteiligten¹¹, und es ist keineswegs selbstverständlich, daß mit der Verbreitung ägyptischer Gottesvorstellungen im Nahen Osten in gleicher Weise die animalische Komponente abgestreift oder lediglich als Kuriosum und Dekorum verwendet wurde, wie es etwa für Italien und andere Gegenden des Mittelmeerraums der Fall gewesen zu sein scheint¹².

Aus all diesen Gründen werden Sammelbezeichnungen für das Material vermieden. In der modernen Forschung haben sich etwa vor allem Begriffe wie "Isiaca" oder "Aegyptiaca" etabliert¹³. Hier wird davon abgesehen, weil solche Termini den Charakter des Materials bereits über Gebühr festzulegen scheinen. Aus derselben Vorsicht heraus wird das Spektrum der möglichen Materialgattungen möglichst geöffnet. Zwar liegt der Schwerpunkt auf den archäologischen, d. h. besonders den ikonographischen Objekten. Aber wie zu sehen sein wird, werden auch Inschriften oder Papyri herangezogen. Auf eine etwaige Begrenztheit bestimmter Quellengattungen wird eigens

8 Münster (1968).

9 Pfeiffer (2008).

10 Hopfner (1913) 4ff.; Smelik/ Hemelrijk.

11 Vittmann (2003) 231, 242.

12 Zum Beispiel: Kiss (1998).

13 Vgl. Malaise (2005) 23.

hingewiesen, wie es vor allem für Schmucksteine, theophore Namen oder Münzbilder zutrifft. Im Gegensatz zu den allermeisten Vorarbeiten (s. das folgende Kapitel) wird das Zeugnis der literarischen Quellentexte des Altertums so weit und so lange wie möglich ausgeblendet. Autoren wie Plutarch, Pseudo-Lukian oder andere haben immer wieder auf die Verbindung der Isis nach Phönizien hingewiesen und dominieren entsprechend den nachantiken Diskurs. Da diese Texte aber nicht nur mit einem teils erheblichen zeitlichen Abstand geschrieben wurden, sondern da ihnen, im Gegensatz zu dem in anschließenden Kapiteln meist favorisierten Material, ein räumlicher Zusammenhang mangelt, können sie keine dokumentarische Ausgangsbasis für das Unternehmen liefern.

Es ist auch deswegen umso wichtiger, offen für alle möglichen Sonderformen zu bleiben, da die ägyptische Kultur im Nahen Osten in vorhellenistischer Zeit von größerem Einfluß war als in jeder anderen Gegend der antiken Welt. Der Vordere Orient, und darin erst recht das hier avisierte Gebiet, lag immer “vor der Haustür” Ägyptens. Er war nicht Teil des Nillandes, wurde aber zu vielen Zeiten der vorchristlichen Jahrhunderte aus strategischen, wirtschaftlichen und ideologischen Gründen von den Pharaonen beansprucht; bis in römische Zeit konnte der Verkehr zwischen diesen beiden Gebieten selbstverständlicher und schneller vonstatten gehen¹⁴ als mit anderen Bereichen des Mittelmeerraums. Dazu gaben alleine schon die zahlreichen Feldzüge, die in hellenistischer und römischer Zeit vom Delta aus nach Osten geführt wurden, reichlichen Anlaß. Die rasche Verbindung war nicht nur durch die Nähe der Deltahäfen zu denen der südlichen Levante gewährleistet, sondern auch durch eine vielbenutzte Landstrecke, den sogenannten Horusweg¹⁵. Umgekehrt fühlte man sich bereits in vorhellenistischer Zeit diesseits und jenseits des Jordans nicht nur bedrängt von Ägypten, sondern war teilweise recht froh, dort gegebenenfalls eine nahe und sichere Zuflucht finden zu können. Exemplarisch wird dieses Hin und Her in den Büchern des Alten Testaments vorgeführt, die nicht nur Kritik an Ägypten, sondern zuweilen auch Bewunderung und das Gefühl der Zugehörigkeit verspüren lassen¹⁶. Damit einher ging eine starke kulturelle Prägung und Adaption, d. h. Übernahme und Anpassung an die eigenen Bedürfnisse, was heute vor allem ikonographisch nachvollziehbar ist¹⁷. In zahlreichen Teilbereichen nahöstlicher Kultur ist ägyptischer Einfluß faßbar, mit dem gewiß nicht in jedem Fall auch eine religiöse Beeinflussung verbunden sein mußte, aber zuweilen durchaus verbunden sein konnte. Letzteres ist etwa an dem Motiv der Flügelsonne ablesbar, die in der Kunst des Nahen Ostens über zwei Jahrtausende hin

14 Vgl. Moatti (2000) 950-953.

15 Graeff (2005) 129-135.

16 Schipper (1999) 278-283.

17 Leclant (1968); Wagner (1980); Hölbl (1989); Hölbl (2000); Vittmann (2003).

Verwendung fand und dabei – wie in der ägyptischen Vorstellung – als Sinnbild für den Himmels- und Sonnengott wie für das Königtum verstanden wurde¹⁸. In allen Teilen der Levante wurden Anzeichen oder Spuren ägyptischen Religionsverständnisses gefunden, etwa in Form von Statuetten, Statuen, Reliefs oder Amuletten, die dorthin entweder exportiert bzw. verschleppt oder sogar vor Ort reproduziert wurden¹⁹. Die Frage ist umstritten, wie ägyptisch die mit diesem Material verbundenen religiösen Ideen langfristig noch waren. Abgesehen davon wurden die zugehörigen Ikonographien jedoch noch als ursprünglich ägyptisch verstanden und zitieren einen breiten Ausschnitt aus dem pharaonischen Pantheon²⁰. Es wäre interessant festzustellen, ob und inwieweit hellenisierte Bildnisse an diese Tradition anknüpfen.

Das Verständnis von ägyptischen Gottheiten und besonders ihre Darstellungsweisen wurden in den hellenistischen und römischen Jahrhunderten einer deutlichen Wandlung unterzogen. Es ist umstritten, wie tief diese Wandlung reichte. Von Interesse ist es deswegen, Herkunft und kulturellen Hintergrund des Quellenmaterials zu überprüfen, ob es vielleicht direkt aus Ägypten in die Levante gelangte oder aus dem übrigen Mittelmeerraum; und inwieweit sich darin noch authentische ägyptische Gottesvorstellungen ausdrücken oder ob Isis, Sarapis etc. im Orient als griechisch-römische Götter verstanden wurden. Weitere Fragen könnte den Wegen und Stationen der Verteilung gelten. Von Interesse sind weiter die Agenten und Rezipienten ägyptischer Religion. Kam es unter Umständen zu einer langfristigen Annäherung zwischen den immigrierten Göttern und lokalen Panthea? Könnte sich in lokaler Produktion der ikonographischen Zeugnisse, in der Prosopographie der Inschriften etc. eine langfristige Verankerung ägyptischer Religion im Nahen Osten abzeichnen? Angesichts der Tatsache, daß die sogenannte Isis-Religion in der griechisch-römischen Welt häufig mit Mysterien assoziiert wird²¹, fragt sich, ob die Kulte in der Levante ebenfalls mysterienhafte Züge entwickelten, ob es sich überhaupt um Kulte handelt oder nur um das befristete individuelle Sympathisieren mit bestimmten Aspekten oder Charakteristika ägyptischer Götter, ohne daß das Bekenntnis gemeinschaftlich organisiert wurde²². Damit eng verbunden ist das Problem, ob wirklicher Glaube vorausgesetzt werden kann, oder ob das Zitat ägyptischer Ikonographien vielleicht nur einer ägyptisierenden Exotik folgte, wie sie – oft ohne direkte religiöse Aussage – seit dem Altertum in Europa immer wieder gepflegt worden ist²³; Glaube und Mode müssen sich gleichwohl nicht ausschließen.

18 Lauber (2008); vgl. Aliquot (2004) 204f.

19 Zum Beispiel Herrmann (1994) oder Herrmann (2003).

20 Zum Beispiel Lemaire (1986).

21 Burkert (2003) 23f. und passim.

22 Vgl. Takács (1995) 16.

23 Curl (2005).

Eine grundsätzliche Schwierigkeit darf bei den oben aufgeworfenen Fragen nicht übersehen werden: Das erstmalige Zusammenstellen des Materials liefert nicht nur die potenzielle Erkennbarkeit historischer Prozesse und Zusammenhänge. Es besteht vielmehr immer die Möglichkeit, daß einzelne archäologische Testimonien oder Inschriften das bleiben, was sie sind: Einzelstücke, in ihrer Aussage sehr begrenzt und nicht Ausdruck einer breiten, messbaren Entwicklung. Diese Möglichkeit ist von vorneherein einzuplanen und der Sinn der anschließenden Arbeit eher im mühsamen Sammeln als in der erfolgreichen Synthese zu suchen. Häufig wird die versuchte Antwort auf einfache, aber eben auch elementare Fragen – vor allem die nach der richtigen Identifikation und Datierung des ikonographischen Materials – im Vordergrund stehen und genügen müssen. Darin eben liegt der Unterschied zur philologischen Abhandlung des Problems, die ihren Ausgangspunkt in den literarischen Quellen finden würde (s. oben). Letztere wollen – ihrem Wesen entsprechend – eine Geschichte erzählen und suggerieren eine Synthese oder eine Synthetisierbarkeit des Materials. Die folgenden Kapitel werden dagegen immer von Skepsis und der Erwartung begleitet, daß eine Tradition brechen, der Denkmälerbestand aufgrund von historischen Hiatus oder der ungleichmäßigen Forschungslage Lücken aufweisen oder eine vermeintlich eindeutige Diagnose sich durch Neufunde erübrigen kann. All das rät von einer zu intensiven Theorienbildung und einer übersteigerten Erwartungshaltung ab.

A. 3. Vorarbeiten

Diese Arbeit beruft sich natürlich auf zahlreiche Forschungsbeiträge anderer Autoren. Die ihr zugrunde liegende Vorarbeit besteht aber neben dem Literaturstudium auch aus mehreren Reisen, allen voran einer vierzehnmonatigen Recherche im Nahen Osten während der Jahre 2003 und 2004. Während dieser Zeit konnte die Mehrzahl der archäologischen Quellen selber untersucht werden. Die sich hieraus und aus der anschließenden Korrespondenz ergebende Materialsammlung konnte aus Platzgründen nur begrenzt in die Arbeit einfließen. Vor allem war es ursprünglich vorgesehen, auch die nördliche Levante – insbesondere Phönizien und Syrien – zu erfassen. Aus Platz- und Zeitgründen mußte davon Abstand genommen und die Arbeit auf den gegenwärtigen Stand verringert werden.

An erster Stelle unter den Gründen für die folgende Abhandlung steht der Umstand, daß Übersichten zur Ausbreitung der ägyptischen Kulte für den Nahen Osten immer noch fehlen, während vergleichbare Literatur etwa für Italien und sogar schon für das römische Deutschland seit

mehreren Jahrzehnten vorliegt²⁴. Bisher existieren nur wenige, kurze Texte, die ein größeres Gebiet im Blick haben, sich dabei aber überwiegend auf das schriftliche Material konzentrieren und nicht einmal alle publizierten Objekte erfassen; ähnliches gilt für die sehr kursorische Übersicht im *Atlas* von Laurent Bricault²⁵. Wohl gibt es aber immerhin eine Reihe wertvoller aktueller Einzelstudien, die jeweils einen geographisch begrenzten Zugang zu ausgewählten Quellen bieten oder diese kurz ansprechen: Für Palästina sind dies etwa eine Monographie und ein Tagungsbeitrag von Nicole Belayche²⁶. Die Forschungsbeiträge, die sich innerhalb Palästinas mit einzelnen Ortschaften befaßt haben, werden in den entsprechenden Kapiteln vermerkt. Für das Transjordanland sind die voluminösen Forschungsbeiträge von Thomas Maria Weber von unschätzbarem Wert²⁷, da er sich – ähnlich der weiter unten vertretenen Arbeitsweise – vor allem mit dem archäologischen Material befaßt. Achim Lichtenberger und Nadine Riedl haben in ihren jeweiligen Dissertationen²⁸ immer wieder Zeugnisse für die ägyptischen Götter ausgewertet, die aus dem Bereich der Städte Nordjordaniens, der sogenannten Dekapolis, stammen. Im heutigen Südsyrien ist die Erforschung des Ammon-Kultes vor allem von Oliver Stoll betrieben worden²⁹, der aber das archäologische, d. h. das ikonographische Material weitgehend unberücksichtigt gelassen hat. Gehemmt wurde die Auseinandersetzung außerdem dadurch, daß Ammon nach wie vor nicht als ägyptischer Gott angesehen wird und deswegen die Zusammenstellung mit Zeugnissen des Sarapis- oder des Isiskultes vermieden wurde. Eine dichtere Folge von Analysen hat sich in den letzten Jahrzehnten um den Isiskult in Petra entwickelt, hier sind vor allem die Beiträge von Helmut Merklein und Robert Wenning zu nennen³⁰, weitere von Marie-Jeanne Roche und Fawzi Zayadine sowie jüngst von Peter Alpass³¹. Hinsichtlich der Terrakotten hat zuletzt Lamia el-Khoury in ihrer Dissertation auch Darstellungen der Isis angesprochen, dabei häufig auf Vorarbeiten von Ingemar Parlasca fußend³². Die meisten Inschriften des Gebietes dieser Arbeit sind im *Recueil* von Laurent Bricault zusammengestellt³³, der sich bzgl. der Kommentierung derselben freilich sehr zurückhält. Das gilt auch für eine Zusammenschau antiker Münzen mit “isidischen” Motiven³⁴. Die wenigsten dieser Hilfsmittel und Beiträge – von denen noch zahlreiche andere in den Kapiteln genannt werden – haben den Vorteil, das gesamte Material darzubieten. Das kann wahrscheinlich auch die folgende

24 Neben anderen zum Beispiel: Grimm (1969); Malaise (1972); Tran Tam Tinh (1972); Bricault, *Atlas*.

25 Dunand III (1973) 122-135; Tiradritti (1997); Bricault, *Atlas*, 71-77.

26 Belayche (2001); Belayche (2007).

27 Vor allem: Weber, *Gadara Decapolitana*.

28 Lichtenberger, *Dekapolis*; Riedl, *Dekapolis*.

29 Stoll (2001); Stoll (2003).

30 Merklein/Wenning (1998); Merklein/Wenning (2001).

31 Roche (1987); Zayadine (1991); Zayadine (2009); Alpass (2010).

32 el-Khoury, *Figurines*.

33 RICIS; siehe nun auch RICIS Suppl.

34 SNRIS.

Arbeit nicht leisten, jedoch liegt der Schwerpunkt hier zusätzlich auf den archäologischen Objekten, die in bisherigen Arbeiten häufig nicht ausreichend gewürdigt wurden. Selbige gingen oft von literarischen Texten aus oder entwickelten mithilfe von Inschriften eine Synthese, in die die archäologischen Zeugnisse nur mehr "eingehängt" wurden³⁵; ikonographische, formale oder stilistische Merkmale wurden selten bis nie nach historischen Aussagen befragt.

A. 4. Technische Erläuterungen

Um eine bessere Übersicht zu gewährleisten, sind die sieben Hauptkapitel nicht beziffert, sondern tragen die Buchstaben A bis G. Alle weiteren Unterkapitel werden durchnummeriert. Ab der dritten Ebene (z. B. **B. 2. 1.**, **C. 3. 2.** o. ä.) werden die Kapitel aus Gründen der Übersichtlichkeit auf dem zentralen Inhaltsverzeichnis nicht mehr angegeben; dafür sind eigene Inhaltsverzeichnisse in der zweiten Ebene zuständig (entsprechend **B. 2.**, **C. 3.** o. ä.). Die Menge der zur Sprache kommenden archäologischen Objekte zeigt sich in der Zahl der zugehörigen Bilder, deren Nummerierung aus Gründen der sofortigen Verbindung mit dem zuständigen Kapitel und dessen Argumentation mit den gleichen Buchstaben beginnt: zu **Kap. B.** gehören entsprechend die **Abb. b-1, b-2** usw. Inhaltlich sind die einzelnen Kapitel geographischen Einheiten, meistens kaiserzeitlichen Ortschaften gewidmet (beginnend mit **Kap. B. 3.**), während in einleitenden Kapiteln (**B. 2.** und **C. 2.**) das quantitativ geringere Material der hellenistischen Jahrhunderte, sofern vorhanden, raumübergreifend abgehandelt wird. Nach einer knappen Einleitung befassen sich die einzelnen Unterkapitel (**B. 3ff.**, **C. 3ff.**, **D. 2ff.**) mit den unterschiedlichen Denkmälergattungen, die eine Kenntnis bzw. sogar eine Verehrung der ägyptischen Götter belegen könnten. Dazu müssen auch epigraphische, papyrologische und numismatische Zeugnisse beachtet werden, im Zentrum des Interesses stehen jedoch die archäologischen Testimonien. Jedem Hauptkapitel ist ein Katalog der besprochenen Objekte zugewiesen, deren Nummerierung sich wie die der Abbildungen (diesmal jedoch mit Kapitalen) an die der zuständigen Kapitel der Arbeit anschließt; zu **Kap. B.** gehören entsprechend die **Kat.-Nr. B1, B2** usw. Objekte, deren Identifikation im Rahmen der vorliegenden Arbeit unsicher bleiben muß, sind im Katalog durch einen Stern (*) vor der Kat.-Nr. gekennzeichnet. Jeder Katalognummer ist eine "Kunde" mit den wichtigsten Angaben zu den Objekten beigegeben, so sie erreichbar oder in Autopsie feststellbar waren. Die Beschreibungen in den Katalogtexten werden so knapp wie möglich gehalten, die Problematisierung, Erläuterung, Datierung etc. ist dem fließenden Text vorbehalten. Wenn dort alle relevanten Aussagen bereits

³⁵ Ein Beispiel ist etwa Flusser (1976), der zwar notwendigerweise nicht nur das erste nachchristliche Jahrhundert in den Blick nehmen muß, aber auf archäologische Daten so gut wie nicht zurückgreift und wohl auch noch nicht zurückgreifen konnte. Weniger verständlich ist es allerdings, daß Belayche (2001) ikonographische Zeugnisse nur en passant und oft fehlerhaft heranzieht.

vorkommen, weil das Objekt etwa nur dürftig erhalten bzw. publiziert ist, wird auf eine Katalogbeschreibung ganz verzichtet. Es existiert kein auswertendes, zusammenfassendes Schlußkapitel, einerseits aufgrund der kleinteiligen Erörterung der zu beschreibenden, nicht notwendig miteinander zu verbindenden Objekte, andererseits um die häufig thesenhafte Einzelargumentation der Unterkapitel nicht noch durch einen synthetischen Überbau zu belasten und damit dem Leser den Zugang unnötig zu erschweren. Dennoch wird in Kapitel G ein Ausblick gewagt und auf die Nützlichkeit des zusammengetragenen Corpus als Grundlage weiterführender Fragestellungen und Debatten hingewiesen. Teil der Arbeit ist nicht zuletzt ein Abbildungsverzeichnis, das dem Leser als Konkordanz zwischen den Bildern und den Katalognummern dienen kann. Es folgt ein ausführliches Verzeichnis aller für diese Arbeit verwendeten gedruckten Medien.

B. ÄGYPTISCHE GOTTHEITEN IN PALÄSTINA

*B. 1. Einleitung – B. 2. Zeugnisse hellenistischer Zeit – B. 3. Caesarea Maritima
– B. 4. Askalon – B. 5. Bucht von Haifa: Akko und Karmel – B. 6. Galiläa: Von Akko
nach Skythopolis – B. 7. Samaria – B. 8. Jerusalem – Aelia Capitolina – B. 9. Addenda
aut Errata*

B. 1. EINLEITUNG

Die Gliederung dieser Arbeit orientiert sich an geographischen Gegebenheiten. Das Bedürfnis, aus praktischen Gründen zu einer Definition zu kommen, überwog dabei die nur sehr begrenzte Möglichkeit einer historisch und politisch einwandfreien Begrifflichkeit. Der Terminus Palästina wurde gewählt¹, um das Gebiet zwischen der Bergkette des Karmel und des Hermon im Norden, dem Jordangraben im Osten und dem Negev im Süden zu bezeichnen; die Grenze nach Ägypten wird, wie in der Antike bis heute, etwas südlich von Raphia angesetzt². Die komplexe, widersprüchliche Geschichte des Gebietes hat bezüglich seiner Benennung zu manchen Variationen geführt, worauf hier nur verwiesen werden kann³. In sich kann das Gebiet kaum als Einheit betrachtet werden⁴; Versuche, es unter einem Namen zu führen, waren entsprechend auch nie vollkommen erfolgreich. Dennoch sind seine Teile eher aufeinander bezogen als auf die benachbarten Bereiche. Wenn etwa Caesarea und Jerusalem über lange Zeit eine völlig unterschiedliche kulturelle Prägung besaßen, so wird man doch nicht leugnen können, daß beide Städte an denselben historischen Prozessen partizipierten. Diese Gemeinschaft berechtigt, die beiden an sich ausgesprochen differenten Orte in einem Kapitel abzuhandeln. Bei der topographischen Begrenzung des Kapitels müssen weitere Undeutlichkeiten in Kauf genommen werden: Für den Süden werden die wenigen, dazu auch noch zweifelhaften Zeugnisse aus dem Negev (**Kap. B. 9.**) in diesem Kapitel behandelt, obwohl das Gebiet eigentlich Arabien zugerechnet werden sollte. Im Norden ist die phönizische Stadt Akko/Ptolemais (**Kap. B. 5.**) nicht Teil Palästinas, war aber auf das dortige Hinterland ebenso angewiesen wie umgekehrt. Beth Shean/Skythopolis (**Kap. B. 6.**) gehörte gesellschaftlich zur Dekapolis, geographisch und infrastrukturell aber noch nach Galiläa.

Die folgenden Unterkapitel beschäftigen sich schwerpunktmäßig mit den Belegen aus den römischen Jahrhunderten. Diese Gewichtung ist bedauerlich, ergibt sich aber aus der Forschungsgeschichte, die bisher mehr Material für die eine als für die andere Periode hervorbrachte. Immerhin beginnt sich das Verhältnis in jüngerer Zeit zugunsten der hellenistischen Epoche zu verschieben. Für die römische Zeit gilt, daß nach wie vor wichtige Komplexe der Geschichte Palästinas nicht genügend aufgearbeitet worden sind oder eklatante Lücken existieren⁵. Deswegen sollte ein homogenes Bild der Entwicklung der ägyptischen Götterverehrung nicht erwartet werden. Aufgrund der

1 Vgl. Lehmann (2003) 137.

2 Siehe zu antiken Grenzziehungen zwischen Ägypten und der Levante: Verreth (2009) 203ff.

3 Vgl. die Übersicht bei Vieweger (2003) 75-81, bes. 80f.

4 Erlemann (2005) 13ff.

5 So wird sich an zahlreichen Beispielen zeigen, daß gerade das bisher einzige Standardwerk – Belayche (2001) – in vielen Punkten ungenau ist und über zahlreiche Problemfälle hinweggeht.

qualitativen und quantitativen Verteilung der Quellen kann nur ansatzweise auf das Verhältnis der ägyptischen Zeugnisse zu kulturell-kultischen Rahmenbedingungen eingegangen werden.

Die anschließenden Unterkapitel gliedern sich folgendermaßen: Zuerst wird nach hellenistischen Zeugnissen Ausschau gehalten (**Kap. B. 2.**), dann werden die Küstenstädte Caesarea Maritima (**Kap. B. 3.**), Askalon (**Kap. B. 4.**) und Akko/Ptolemais (**Kap. B. 5.**) als natürliche Schlüsselpositionen des Vordringens ägyptischer Religionsvorstellungen dargestellt. Es folgen Nordpalästina (**Kap. B. 8.**) sowie die Zentren des Landesinneren Samaria-Sebaste (**Kap. B. 7.**) und Jerusalem (**Kap. B. 8.**). Endlich wird auf zahlreiche Dokumente eingegangen, die zwar die Herkunftsbezeichnung Palästina tragen, die aber der bezeichneten Struktur nicht sinnvoll zugeordnet werden können (**Kap. B. 9.**).

B. 2. ZEUGNISSE HELLENISTISCHER ZEIT

Inhalt: B. 2. 1. *Pharaonische Götterbilder* – B. 2. 2. *Hellenisierte Götterbilder* – B. 2. 2. 1. *Harpokratesbildnisse im hellenistischen Palästina* – B. 2. 2. 2. *Ägyptischer Kult in Maresha?* – B. 2. 2. 3. *Pharaonische und hellenistische Götterbilder* – B. 2. 3. *Graeco-Ägypter in Palästina und die Hegesandros-Inschrift* – B. 2. 4. *P. Oxyr. 1380 – Eine realistische Topographie?*

Auf die Rolle ägyptischer Ikonographien und religiöser Vorstellungen im vorhellenistischen Vorderen Orient ist im einleitenden Kapitel dieser Arbeit kurz eingegangen worden (**Kap. A. 2.**). Aufgabe der folgenden Seiten ist eine Zusammenfassung entsprechender Phänomene für die hellenistischen Jahrhunderte. Entscheidende Bedeutung kommt hierbei der Frage zu, inwieweit das Bild von den ägyptischen Gottheiten gegenüber früheren Jahrhunderten einer äußerlichen Änderung unterlag und inwieweit daran ein Wandel der Bedeutung und der Wahrnehmung dieser Götter ablesbar ist. Mittelbar ist damit die Frage nach einer kultischen Verehrung verbunden.

B. 2. 1. Pharaonische Götterbilder

Anhand mehrerer Fundkomplexe kann gezeigt werden, daß die Weise des ägyptischen Kulturexports der vorhellenistischen Zeit weiter anhält:

Auf Tell Beersheva im Negev wurden im Vorhof eines hellenistischen Heiligtums ägyptische Gottesbilder pharaonischen, d. h. noch nicht hellenisierten Stils gefunden⁶. Es handelt sich um ein *Pschent* (Krone von Ober- und Unterägypten), eine Neith-Statuette, die Darstellung eines schreitenden Apis-Stiers⁷ und einen liegenden Sphinx⁸. Die ersten drei Objekte stammen aus demselben Kontext, der sich aufgrund weiterer Beifunde ins 2. Jh. v. Chr. datieren läßt, als es vielleicht zu einer Neuordnung des Heiligtums kam und Votive aus dem bisherigen, frühhellenistischen Tempel entfernt wurden: “simultaneous burial of pagan cult objects in favissae dug through phase one floors.”⁹

Ein typisch spätzeitliches Bronzeamulett des Harpokrates mit *hmhm*-Krone (vgl. **Kap. B. 4. 3.** zur *hmhm*-Krone auf Münzen Askalons; **Kap. C. 3. 4.** zu Münzen mit der Darstellung dieser Krone)

6 Givon (1973) 54f., Taf. 22f.; Aharoni (1975) 94f. Taf. 9b; NEAEHL 1 (1993) 171ff., s. v. Tel Beersheba (Z. Herzog); Derfler (1993) 36, 52, 78-81, 236 (Plan mit Fundsituation: locus 844), Taf. 13, 15, 1; Erlich (2009) 32f.

7 Derfler (1993) 79f. behauptet hier, der dargestellte Gott “closely align with syncretistic god Serapis”. In einem sehr allgemeinen, historisch weit gefaßten Sinn ist das nicht ohne Grundlage. Jedoch sollte nicht so weit gegangen werden, am Ort einen Hinweis auf eine Sarapis-Verehrung zu vermuten.

8 Derfler (1993) 80f. beschreibt ihn als “Ba-Bird”.

9 Derfler (1993) 55.

wurde jüngst während einer Grabung bei Giv'at Sher, nahe Modein, als Streufund aufgenommen¹⁰. Entgegen der Indifferenz der Ausgräber – “probably dated to the Hellenistic-Roman period” – fällt auf, daß die Beifunde eine Besiedlung des Platzes vor allem in vorchristlicher (2.-1. Jh. v. Chr.) sowie in byzantinischer bzw. islamischer Zeit nahelegen, so daß eine Datierung der Verwendung besagten Amuletts in erstgenannte Periode möglich wäre.

Das Heiligtum von Mizpe Yamim¹¹ in Galiläa kann durch Münzfunde von persischer Zeit bis ins seleukidische 2. Jh. v. Chr. datiert werden. Bei den ägyptischen Objekten, die in diesem Zeitraum hier abgelegt wurden, handelt es sich um eine steinerne Statuengruppe von Osiris, Isis und Horus¹², die Bronzestatuetten eines Apisstiers sowie um eine Bronzesitula¹³. Während die ikonographischen und stilistischen Besonderheiten des Apis dafür sprechen könnten, daß es sich bei diesem um außerägyptische Produktion handelt, wurde die Situla sicher in Ägypten selbst während des 6. oder 5. Jh. v. Chr. hergestellt und gleichzeitig bzw. nicht viel später mit einer phönizischen Weihinschrift an Astarte versehen. Es fällt auf, daß diese Inschrift zwar sekundär sein dürfte, aber dennoch den originalen Dekor des Votivgefäßes berücksichtigt und an Stellen angebracht wurde, die sich zum ägyptischen Bildprogramm fügen. Jenem scheint also vom Stifter eine gewisse Bedeutung beigemessen worden sein. Aufgrund der Beifunde wird angenommen, daß die Aigyptiaka, die größtenteils während der persischen Herrschaft über Ägypten geschaffen worden sein dürften, noch bis in den hohen Hellenismus im Heiligtum von Mizpe Yamim aufbewahrt wurden.

Bei der Hafenstadt Askalon wurde in den 1930er Jahren ein Hortfund gemacht (**Abb. b-1a/b**), der insgesamt 24 ägyptische Bronzestatuetten umfaßte¹⁴. Ähnliche Bronzen scheinen hier bereits in früherer Zeit reichlich gefunden worden zu sein¹⁵. Da der Kontext erst untersucht werden konnte, nachdem die Objekte bereits in den Handel gelangt waren, ist der ursprüngliche Fundzusammenhang nicht eindeutig zu klären. Ikonographisch gesehen existieren jedoch starke Übereinstimmungen mit dem im Ägypten des 5. und 4. Jh. v. Chr. verfügbaren Typenspektrum; das

10 Farhi (2009) 139, Abb. 28.

11 NEAEHL 3 (1993) 991ff. s. v. Mizpe Yamim (R. Frankel); Stern (2001) 483ff., 500f.; Frankel (2001) 110; Aliquot (2004) 207f.; Freyne (2007) 16-19; Erlich (2009) 31f.

12 Frankel (1989/1990) 101f., Abb. 88.

13 Frankel/Ventura (1998); Kamlah (1999).

14 Iliffe (1936); Keel/Küchler, Süden, 55f.; Gasser (2001) XII; Stern (2001) 407f., 497ff.; Erlich (2009) 30f.

15 Wie diese Statuetten datieren, muß allerdings offen bleiben. Conder/Kitchener, Survey, 243, zitieren Charles Warren: „Although so little remains of ancient Askalon in situ, coins and bronzes are constantly being turned up ... I was able to secure on the spot some small bronzes of the Egyptian gods, Osiris and Isis, and also a very elegant mutilated figure of Hercules, and the remains of a fish god; the greater portion, however, of the bronzes are distinctly Egyptian, and similar to those in the British Museum.“ Eine weitere, ähnliche (wenn auch mit H. 6,5cm deutlich kleinere) Bronzestatuetten des Gottes, die aus Askalon stammen könnte wird angezeigt durch: Clermont-Ganneau (1884) 58 Nr. 1. Vgl. Stager (1991) 29; Stager (1996) 60ff. berichtet über Aigyptiaka aus Askalon und behauptet, diese wären gleichzeitig mit dem Hortfund aus den 1930er Jahren. Das ist kaum festzustellen.

Konvolut offenbart sich als repräsentativer “Querschnitt” durch die spätzeitliche Fertigung von Bronzestatuetten¹⁶: Die relative Häufigkeit der Kindgottbildnisse oder der des mumifizierten Osiris (jeweils sieben Mal) entspricht der besonderen Beliebtheit dieser Götter in dieser Zeit. Ähnliches gilt für die Anwesenheit theriomorpher Erscheinungsformen: Die Göttin Bastet könnte – wie die Neith in Tell Beersheva – auf eine Beziehung zum nicht fernen Heiligtum in Bubastos (resp. Sais) verweisen. Offenbar waren die Figuren zuletzt gemeinsam in einem “square room” ohne erkennbare Nebenbauten abgelegt worden¹⁷. Hierin mit dem Ausgräber ein Altmetalldépot zu vermuten – “an ancient metalworker's shop” – verbietet sich wohl aufgrund der thematischen Einheitlichkeit: In einem solchen Depot wäre doch auch Bronzegeß zu erwarten, nicht aber vor allem und zudem zumeist vollständige Gottesbilder¹⁸. Die beigefundene Keramik soll dem 5. bis 2. Jh. v. Chr. angehören. Offensichtlich eher aus pragmatischen Gründen als aus regelrechter Kenntnisnahme wird seitdem eine Datierung irgendwo dazwischen angenommen. Die Statuetten können natürlich nicht nur unterschiedlicher Herkunft sein, sondern auch zu verschiedenen Zeiten hergestellt worden sein; die bis dato fast undurchführbare Datierung spätägyptischer Bronzestatuetten aufgrund formaler Prinzipien erschwert es, hier eine wenigstens relative Chronologie zu etablieren. Grundsätzlich muß aber mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß auch die Bronzen von Askalon – wie zuvor für die Statuetten von Tell Beersheva und Mizpe Yamim referiert – ungeachtet einer früheren Herstellung oder Deponierung wenigstens bis in hellenistische Zeit aufbewahrt wurden. Zwei – wenn auch unsichere Details – könnten für letzteres sprechen. Zum einen wird erwähnt, daß unter der beigefundenen Keramik auch “Greek wine-jar handles” entdeckt worden seien, deren zugeschriebene Ethnizität sich wohl aus entsprechenden Eponymennennungen erklärt, die wiederum am ehesten den hellenistischen Jahrhunderten zugehörig sein werden¹⁹. Eine beiläufige Bemerkung in der editio princeps der Statuetten könnte weiterhin aufschlußreich sein: “The hoard also included two terracotta figurines of Isis nursing Horus.”²⁰ Es fragt sich unmittelbar, woher der Autor zu schließen meint, es müsse sich hierbei um eine Isis lactans handeln, deren Ikonographie in Ägypten wohlgerne nicht vorhellenistisch in Ton umgesetzt wurde. Zwei Erklärungen bieten sich an: Entweder handelt es sich um Nährende Göttinnen, die im Orient auch ohne ägyptisches Zutun geläufig sind (vgl. **Kap. B. 9. 2. 5. 1.**)²¹ oder die Bemerkung betrifft eine in der Tat hellenistische,

16 Roeder, Bronzewecke; Roeder, Bronzefiguren.

17 Iliffe (1936) 61.

18 Roeder, Bronzefiguren, 545, §718b: “Das ganze stellt vermutlich das Depot eines syrischen Händlers, und es liegt kein Anhalt für ‘an ancient metallworker's shop’ vor”.

19 Zwar existieren griechische Keramikstempel seit dem 5. Jh. v. Chr., aber der größte Teil des weitläufig verbreiteten Materials stammt doch aus den hellenistischen Wirtschaftszentren Rhodos, Knidos und Thasos: DNP I (1996) 626ff. s. v. Amphorenstempel (R. Docter); Jöhrens (1999) 10, 95, 240.

20 Iliffe (1936) 68.

21 Keel (2003) 91, 140ff.

vielleicht sogar römische Isis-Terrakotte. Im ersteren Fall wäre eine noch achämenidische Datierung nicht auszuschließen, in letzterem indes sehr wohl. Der Umstand, daß hier ausschließlich von Isis gesprochen wurde, spricht dafür, daß charakteristische Zutaten wie zum Beispiel das Basileion oder das Isis-Gewand auch erkennbar waren. So deutet einiges darauf hin, daß es sich um eine Statuette handelte, wie sie ähnlich auch in einem hochhellenistischen Tempel im phönizischen Kharayeb entdeckt wurden (vgl. **Kap. F**)²².

Bei den geschilderten Figuren aus den drei unterschiedlichen Orten handelt es sich um Votivgaben, die seinerzeit in einem Heiligtum abgelegt worden waren. Auch für die Bronzen aus Askalon wird ein zugehöriges Heiligtum angenommen, dessen Hauptblütezeit allerdings – und wohl nicht korrekt (s. oben) – in die vorhellenistische Periode datiert wird²³. Es wäre jedoch nur schwer nachzuweisen, ob es sich bei diesen Heiligtümern um Tempel der ägyptischen Gottheiten gehandelt hat²⁴. Zwar sind die Darstellungen rein ägyptisch, stammen in den allermeisten Fällen auch aus Ägypten und dokumentieren in jedem Fall eine gewisse Vorliebe für diese Formensprache. Die Objekte können aber auch vor Ort einheimischen Göttern dargebracht worden sein²⁵; ein geläufiger Vorgang, der zum Beispiel deutlich aus der sekundär beschrifteten Situla von Mizpe Yamim hervorgeht²⁶.

An einem anderen, bisher wenig beachteten Umstand könnte man ablesen, daß die ägyptischen Bronzen nicht in einem original-ägyptischen Tempel abgelegt wurden. Das würde ja zunächst einmal voraussetzen, daß entsprechende Bildnisse in Ägypten selber in Heiligtümern gestiftet worden waren. So schwer dies in den meisten Fällen zu beweisen ist, so unwahrscheinlich ist es sogar unter ganz bestimmten Umständen: Dieter Kessler hat vor kurzer Zeit nochmals darauf hingewiesen²⁷, daß Bildnisse ägyptischer Götter in Tiergestalt nicht etwa als Ausdruck persönlicher Frömmigkeit zu werten sind, sondern in Mumienpakete eingewickelt und in Berücksichtigung

22 Tran Tam Tinh, *Isis lactans*, 34f., Kat.-Nr. A-27/28, Abb. 54-55.

23 Stager (1996) 62; Schipper (1999) 238f.

24 Stager (1996) 62: „Very probable there [in Askalon] was an Egyptian enclave there with its own sanctuary.” Vgl. Wimmer (1998) 102f. Optimistischer formuliert Zangenberg (2008) 24: „Dass von der lokalen Bevölkerung auch ägyptische Elemente aufgenommen werden konnten, zeigt das Heiligtum von Mizpe Yamim“.

25 Offensichtlich widersprüchlich argumentiert Freyne (2007) 18, der noch mutmaßt, „that Mispey Yamin belonged to a network of Egyptian cult centers [sic!] found in Palestine, particularly but not exclusively along the coast.“; der dann aber (Seite 19) feststellt, die erwähnte Situla offenbare eine „preference for the Phoenician over the Egyptian goddess.“

26 Kamlah (1999) 163: „Das Phänomen der weiten Verbreitung bestimmter Kulturgüter ... ist ein bezeichnendes Epochenmerkmal, das die babylonisch-persische Periode von der vorausgehenden mittleren Eisenzeit unterscheidet und mit dem nachfolgenden hellenistischen Zeitalter verbindet.“ – Es sei hier auch an eine andere Situla erinnert, die 1993 ohne genaue Fundortangabe publiziert wurde und in einer phönizischen Inschrift des 6. oder 5. Jh. steht: „Möge Isis Gnade und Leben geben für ‘Abtiptah, Sohn des Abdo“: McCarter (1993) 115-120.

27 Kessler (2008) 162: „inhaltlich-theologisch geht es bei den eingehüllten und unterirdisch im 'Ruheplatz der Götter' abgelegten Bronzen von Ibis, Falke, Katze, Hund, Apis etc. immer um Transformation von Göttern (mit ihren Phasenidentitäten) d. h. um Wiederbelebung und Verjüngung.“

osirianischer Theologie in weitläufigen Tiernekropolen abgelegt wurden. An einigen dieser Bronzen sind entsprechend noch die Reste von Leinenbandagen zu entdecken²⁸. In den Städten Palästinas sind bisher keine unterirdischen Tiernekropolen entdeckt worden, wie sie etwa in Tuna el-Gebel oder in Sakkara zu sehen sind, und erst recht sind solche Friedhöfe nicht in den Befunden von Tell Beersheva, Mizpe Yamim oder Askalon zu erkennen. Es führt also nichts an der Einsicht vorbei, daß wenigstens die Apis-, Bastet- oder Ibisbronzen zweitverwendet wurden. Damit kann wohl immer noch eine gewisse Reverenz für die ägyptischen Götter verbunden gewesen sein, jedoch wurden sie nicht mehr in einem traditionellen Umfeld verehrt.

Eine weitere wichtige Beobachtung besteht allerdings darin, daß die hellenistische Neuordnung des Orients die Verbreitung ägyptischer Götterbilder in ihrem traditionellen, pharaonischen Habitus nicht vollkommen unterbunden hat. Christian Herrmann hat zudem in mehreren Bänden und kleineren Artikeln die ägyptischen oder ägyptisierenden Amulette vorgestellt, die im palästinischen Raum entdeckt wurden und deren typologische Kontinuität offenbar ebenfalls nicht an der hellenistischen Epochengrenze halt macht, wenn auch die Zahl der Typen und Stücke stark abnimmt²⁹.

B. 2. 2. Hellenisierte Götterbilder

Es fällt auf, daß bisher an keinem der erwähnten Orte zusammen mit dem pharaonischen Material auch neue, hellenistisch interpretierte Ikonographien ägyptischer Gottheiten gefunden wurden. Es stellt sich die Frage, ob sich das Erscheinungsbild der Isis, des Osiris, des Harpokates etc. in Palästina gegebenenfalls geändert hat und die in Ägypten in der frühen oder hohen Ptolemäerzeit vollzogene Hellenisierung der Formen auch in Palästina greifbar ist. Folgend scheint diese Hellenisierung fast ausschließlich an Bildnissen des Harpokrates greifbar zu sein.

B. 2. 2. 1. Harpokratesbildnisse im hellenistischen Palästina

Die Beliebtheit des ägyptischen Kindgottes am Nil scheint sich auch auf Palästina ausgewirkt zu haben. Allerdings sind auch dabei die Zeugnisse zu prüfen und vor allem ist zu berücksichtigen, daß das Konzept eines jugendlichen Gottesbildes nicht auf Ägypten beschränkt, sondern vielen Kulturen eigen ist³⁰. Zu den irrtümlichen Identifikationen gehören zwei Terrakotten desselben Typus, die in perserzeitlichen Fundkontexten in Dor gefunden und als „child-god Horus-Harpocrates“

²⁸ Zum Beispiel: Messiha/Elhitta (1978) 10, Kat.-Nr. 49b.

²⁹ Herrmann (1994) 34, 80; Herrmann (2006) 32.

³⁰ Entsprechend ist auch das Motiv der nährenden Frau nicht von Ägypten gepachtet. Hierauf ist im Rahmen von **Kap B. 9. 2. 5. 1.** zurückzukommen.

angesprochen wurden³¹.

Zu den Fundobjekten aus Yavneh Yam, südlich von Tel Aviv an der Küste gelegen³², gehört eine Statuette aus blauem Glas mit silbernem Überzug (**Kat.-Nr. B1; Abb. b-2**), die aufgrund des archäologischen Kontexts ins späte 2. Jh. v. Chr. datiert werden kann³³. Sie scheint eine Kette um den Hals zu tragen, auf der Rückseite ist eine Perlenreihe zu erkennen. Das Amulett gehört zu einem Typus, dessen Vertreter aus Glas und Bronze gefertigt und alle ungefähr 3cm hoch sind. Soweit der archäologische Kontext oder wenigstens der Fundort nachvollziehbar ist, wurden die Anhänger wohl während des Hellenismus (2.-1. Jh. v. Chr.) in Ägypten hergestellt, waren aber bis ins 1. und 2. Jh. n. Chr. im ganzen Mittelmeerraum verbreitet; sie fanden sich auch in Caesarea Maritima, Amman und Petra (vgl. **Kap. B. 3. 6.; D. 5. 2.; E. 5. 2. 2.**)³⁴. Der geringe Maßstab darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier eine Ikonographie von eigenständiger Symbolik vorliegt. Keinesfalls darf dieser Amulettypus des stehenden Harpokrates mit den hinsichtlich Material und Maßstab sehr ähnlichen Figurinen des sitzenden Harpokrates verwechselt werden³⁵. Der unponderiert stehende Harpokrates symbolisiert wahrscheinlich die Bewegungslosigkeit des hilfsbedürftigen Isis-Sohnes Horus und evoziert auf diese Weise den Beistand der Gottesmutter und des ägyptischen Pantheons auch für den Träger des Amuletts (vgl. hier die Paraphrase eine magischen Papyrus in: **Kap. D. 3. 2. 4.**)³⁶. Aus der vereinzelt Harpokratesfigur in Yavneh Yam auf einen dortigen Kult zu schließen, wäre wohl übertrieben. Dahinter steht vielmehr die direkte Seeverbindung der Hafenstadt nach Unterägypten. Noch wichtiger als die religiöse Ikonographie nach einer kultischen Signifikanz zu befragen, scheint der Hinweis, daß die kleine Statuette – für sich etwas verloren – die Schwelle zu neuen Darstellungskonzepten für die ägyptischen Götter markiert.

Einen ähnlichen Schritt könnten Statuetten kennzeichnen, die vor einigen Jahren mit mageren Angaben veröffentlicht wurden³⁷. Während eines Surveys um die galiläische Stadt Beersheba³⁸

31 NEAEHL 5. Supplementary Volume (2008) 1699f., s. v. Dor (E. Stern), eine Farabbildung der Stücke ebd. Taf. 13.

32 Fischer (2003). Es war dies der Hafenort für das landeinwärts gelegene Yavneh, dazu nun die Einleitung in: Kletter (2009) bes. 3f.

33 Fischer/Jackson-Tal (2003) 39f., Abb. 3c.

34 Valske (2005/2006).

35 Jüngst hat Herrmann (2006) 53, Kat.-Nr. 1, Taf. 1 eine solche Statuette aus Akko gezeigt und sie als stehend beschrieben. Das letztere ist nicht der Fall, vielmehr ist in der Seitenansicht deutlich die leichte Beugung der Kniegelenke zu beobachten. Dahinter steht eine formale Tendenz in der spätägyptischen Bronzeplastik, die das Sitzmotiv des Harpokrates immer mehr verflacht, weil sich die Amulette so auch einfacher tragen lassen und ein realistisches Sitzen ja auch nicht mehr notwendig ist.

36 Valske (2005/2006). Eine weitere, bisher nicht aufgelistete Glasfigurine vom selben Typus befindet sich in Lüttich: Malaise (1971) 129, Kat.-Nr. 117, Abb. 50.

37 Aviam (2004).

38 Nicht mit der Negevstadt Be'er Sheva zu verwechseln; Beersheba (arab. Khirbet es-Saba) liegt etwa 15km

wurde unter anderem eine fragmentierte Apisstatuette gefunden. Der Ausgräber ist zuversichtlich, hier ein Zeugnis hellenistischer Zeit vor sich zu haben. Der Apis ist wie die oben erwähnten Parallelen von pharaonischem Typus (vgl. **Abb. b-1b**), auf seiner Basis soll sich denn auch eine originale ägyptische Inschrift befinden, dazu eine aramäische, die auf "Opfer" lautet, sowie eine unleserliche, vielleicht griechische Inschrift, "as if someone copied Greek letters without knowing the language."³⁹ Leider sind die griechischen und hieroglyphischen Texte nicht publiziert. Aber wenn man dem Verfasser glauben will – auch lehren die obigen Beispiele, daß eine sukzessive Verwendung und epigraphische Erweiterung ägyptischen Materials durchaus üblich war – dann demonstriert dieser Apis das langsame Durchwirken ägyptischen Kulturguts mit griechischen Vorstellungen vor dem nahöstlichen Hintergrund.

Ebenfalls bei diesem Survey wurde eine sehr verwaschene Bronzestatuette gefunden (***Kat.-Nr. B2; Abb. b-3**)⁴⁰, deren Höhe 2cm beträgt und die vom Ausgräber als Harpokrates bezeichnet wurde. Die Statuette scheint den Gott mit dem auffälligen Gestus der rechten Hand wiederzugeben, während der linke Arm an der Körperseite niederhängt. Leider ist dies auf der Abbildung aber ebenso wenig genau zu erkennen wie das Gesicht oder gegebenenfalls die Kleidung bzw. sonstige Attribute; man meint aber, einen Schurz um den Leib und eine kegelförmige Kopfbedeckung zu erkennen. Interessant, weil zu dem oben anhand des Yavneh Yam-Amuletts vorgestellten Typus passend, ist die Tatsache, daß der Gott mit geschlossenen Beinen steht. Ansonsten gehört diese Statuette aus Galiläa keinem bekannten Typus an. Das könnte natürlich für eine vorrömische Datierung sprechen; für eine Zeit also, als griechische Künstler noch an der formalen Lösung des Harpokratesbildnis von der ägyptischen Kunst arbeiteten. Auf dem Rücken soll sich eine Öse befinden, die die Figur als Amulett nutzbar machte. Andererseits könnte die massive und vergleichsweise hohe Basis zu einer nun verlorenen Nadel gehört haben⁴¹. Bronzestatuetten aus dem pharaonischen Ägypten verfügen über ähnliche Vorrichtungen⁴², allerdings ebenso manche unter den sogenannten Galjub-Bronzen, die sich heute in Hildesheim befinden und hellenistisch datiert werden⁴³.

nordwestlich des Sees Genesareth.

39 Aviam (2004) 8f., Abb. 2. 4; Chancey (2007) 86. Letzteres wäre nebenbei bemerkt eine ausgesprochen interessante Erscheinung: die griechische Sprache während des Hellenismus als Mysterium? Es ist doch wohl eher so, daß auch im hellenistischen Galiläa schon Griechisch gesprochen wurde und daß die Inschrift auf der bewußten Apis-Plinthe einer Neubearbeitung bedarf. Vgl. entsprechende Bildnisse mit griechischen Aufschriften aus Ägypten: Vittmann (2003) 160f. Abb. 75; 231f. Abb. 117, vgl.ebd. 242f. Taf. 24b. Vgl. auch Chancey (2006) 135.

40 Aviam (2004) 10, Abb. 2. 6.

41 Aviam (2004) 10: "It could also be placed upright as suggested by its bottom, which is designed to stick into a base." Diese Beobachtung ist ausgesprochen reizvoll und führt die vielfältige Nutzbarkeit antiker Miniaturfiguren vor Augen, die ihrer geringen Dimension zum Trotz für den individuellen Nutzer ein veritables Kultbild darstellten.

42 Roeder, Bronzewerke, 213ff.; Roeder, Bronzefiguren, 527f.

43 Ippel (1922).

Dem Beersheba-Amulett ähnlich ist ein Amulett aus Gamla im Gaulan (***Kat.-Nr. B3; Abb. b-4**). Der Ort, eigentlich bereits außerhalb der für dieses Kapitel angelegten Grenzen, ist von Interesse⁴⁴, nicht nur weil sich eine frühe jüdische Synagoge unter seinen Bauten befindet⁴⁵, sondern weil er eine authentische jüdische Stadt des 1. Jh. v. und n. Chr. vorstellen soll. Es ist bemerkenswert, daß sich das erwähnte Amulett gerade hier, in diesem doch latent bilderfeindlichen Umfeld, erhalten hat⁴⁶; vielleicht stammt es allerdings aus der kurzen vor-hasmonäischen Gründungsperiode Gamlas. Auch in diesem Fall erhebt der Gott den rechten Zeigefinger zum Mund, in der linken Armbeuge scheint er ein Attribut zu halten. Die Proportionen und Details sind etwas besser auszumachen als bei dem vorbenannten Objekt, da die Oberfläche weniger verwaschen ist. Der Körper ist offenbar in ein Gewand gehüllt und erscheint walzenförmig geschlossen, nur über einer kleinen Plinthe ragen die Fußspitzen andeutungsweise hervor. Das übergroße, breite Gesicht markieren geweitete Augen, überspannt von einem seitlich tief herabführenden Brauenbogen, der einen fast melancholischen Eindruck vermittelt. Den Kopf deckt eine konische Kappe. Die Reihe dieser Amulette wird unter Umständen fortgesetzt durch zwei Statuetten sitzender Kindgötter, die im Mai 2005 im Kunsthandel angeboten wurden (***Kat.-Nr. B4a-b; Abb. b-5**).

Ob es sich in diesen letzten vier Fällen wirklich um „Horus das Kind“ handeln soll, ist nicht vollkommen sicher. Wohl erscheint der Gestus der rechten Hand eindeutig, aber daneben existieren keine weiteren ikonographischen Hinweise. Außerdem läßt sich – ganz im Gegensatz zu den eingangs erläuterten Glasamuletten – der Typus in Ägypten selber nicht nachweisen. Der Stil der Figuren scheint jedenfalls in griechisch-römische Zeit zu weisen, so daß sich hierin – im Falle der Bestätigung der Identifikation – der hellenismuszeitliche Versuch offenbaren könnte, die bekannte Erscheinungsform des ägyptischen Kindgottes neu zu fassen.

B. 2. 2. 2. Ägyptischer Kult in Maresha?

Unter anderem aufgrund mehrerer Terrakottenfunde diagnostizierte eine jüngere Publikation “the practice of the Isis cult” in Maresha⁴⁷. Bei dem Ort handelt es sich um eine idumäische Handelsstadt am nördlichen Rand des Negev, 30km östlich von Askalon, die um 40 v. Chr. zerstört und nicht

44 Syon (1992); Berlin (1997) 40; Negev/Gibson (2001) 190, s. v. Gamla.

45 Macoz (1988) 122.

46 Gutman (1994) 48 (mit Abb.). 123f. Ich danke Frau Melanie Mordhorst vom Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Marburg für die Übersetzung der neuhebräischen Textpassagen! Demnächst erscheint auch: Farhi (in Vorbereitung). Ich danke Herrn Yoav Farhi für den Hinweis.

47 Erlich/Kloner (2008) 16.

wieder aufgebaut wurde⁴⁸. Was besagte Tonfiguren angeht, so ist deren ikonographische Eindeutigkeit aber durchaus zu bezweifeln (s. unten); faßbar wird der Isiskult möglicherweise durch einen erwähnten, wenn auch noch nicht publizierten “soft-limestone altar dedicated to Isis ... unearthed in recent excavations at Maresha”.⁴⁹

In Bezug zu den ägyptischen Göttern gerät Maresha allerdings durch mehrere Fayenceamulette, die daselbst in hellenistischen Gräbern gefunden wurden⁵⁰. In dieselbe Richtung weist auch eine Bronzestatuetten des schreitenden Harpokrates, nackt und mit einer Doppelkrone auf dem Scheitel, die aus unklarem Kontext in Maresha stammt⁵¹. Auch zwei Inschriften für das ptolemäische Königshaus lassen einen darüber hinausgehende religiöse Einwirkung Ägyptens in der Stadt erwarten⁵², zumal es sich bei der ersten Inschrift um ein “morceau d'une base cylindrique” handeln könnte “qui servait de piédestal à la statue d'une reine d'Égypte”⁵³. Es hängt allerdings von den Ergänzungen dieser Inschriften ab, ob sich dieselben mit anderen Zeugnissen der Sarapis- und Isis-Verehrung durch Ptolemaios IV. verbinden lassen⁵⁴. Zuletzt weist auch das Grab I der Ostnekropole von Maresha deutliche Einflüsse alexandrinischer Kunst auf⁵⁵.

Neben mehreren angeblichen Zeugnissen für Isis (s. unten) steht nur ein Harpokrates. Zu sehen ist ein nackter Knabe, der sich mit dem linken Arm auf einen Krug lehnt, in den er mit der Rechten zu fassen scheint (**Kat.-Nr. B5; Abb. b-6**)⁵⁶. Das Schema ist für sichere Harpokratesbildnisse überliefert und wird dort auf ein Vorbild des frühen oder hohen Hellenismus zurückgehen⁵⁷. Der Gestus und das Attribut stellen wohl vor allem die Naschhaftigkeit und damit den fertilen, juvenilen Charakter des Gottes heraus⁵⁸. Vgl. **Kat.-Nr. B43** in **Kap. B. 9. 2. 4**.

Bei den angeblichen Isis-Darstellungen aus Maresha kommen jedoch Zweifel auf: **a)** Die

48 NEAEHL 3 (1993) 948-957 s. v. Mareshah (Marisa) (M. Avi-Yonah – A. Kloner); Berlin (1997) 6ff., 15.

49 Erlich/Kloner (2008) 16.

50 Herrmann (2006) 32; 74f., Kat.-Nr. 49., Taf. 13; 95, Kat.-Nr. 89, Taf. 24; 102f., Kat.-Nr. 107, Taf. 29; 103, Kat.-Nr. 108, Taf. 29; Erlich/Kloner (2008) werten diese Objekte nicht aus.

51 Erlich (o. J.) Taf. 9, Nr. 38; Erlich (2009) 33, Abb. 34.

52 Clermont-Ganneau (1901).

53 Clermont-Ganneau (1901) 152. Die ikonographische Interdependenz zwischen Isis und der lagidischen Königin wird an anderer Stelle dieser Arbeit erörtert (**Kap. E. 4. 5. 2.**); sie könnte so weit geführt haben, den Bürgern von Maresha hier ein Isisbild vor Augen zu führen.

54 Bricault (1999).

55 Peters/Thiersch (1905) 91f.; Turnheim (2002) 29f.; Erlich (2009) 61-85.

56 Erlich/Kloner (2008) 10f., Kat.-Nr. 15, Taf. 4. Ein Harpokrates aus Maresha in der Sammlung des YMCA-Hotels in Jerusalem wird mitgeteilt von: Wenning (1983) 118.

57 Weber (1914) 84, Kat.-Nr. 59-61, Taf. 5; Dunand (1990) 65f., Kat.-Nr. 116f.; 70, Kat.-Nr. 128; Fischer (1994) 264, Kat.-Nr. 574-576, Taf. 58; Bailey (2008) 15, 33f., Kat.-Nr. 3057-3060, Taf. 11.

58 Malaise (1991); Malaise (2000) 409-412.

entsprechende Identifikation eines Oberkörperfragments wird deswegen wohl auch von einem Fragezeichen begleitet⁵⁹. Es handelt sich um eine Person unklaren Geschlechts, die in der linken Hand ein Gefäß trägt; auf die Schultern fallen lange Locken, deren Wellen durch Kerben angedeutet sind; über die linke Schulter hängt ein befranster Mantel herab. Diese Fransen werden dafür gesorgt haben, in dem Textil einen “Isis dress” zu erkennen, wobei zwei Gesichtspunkte unberücksichtigt blieben: Zum einen sieht die standardmäßige Wickelung der isidischen Knotenpalla es vor, daß der befranste Mantelsaum auf der rechten Körperseite zu hängen kommt⁶⁰; zum andern tragen auch andere mythologische Gestalten einen Fransenmantel, etwa Adonis-Tammuz⁶¹. Im vorliegenden Fall ist eine Isis also nicht gesichert. – **b)** Zwei weitere Statuetten einer nackten, mit geschlossenen Beinen aufrecht stehenden Göttin werden als Isis-Aphrodite angesprochen⁶². Im einen Fall sind nur die Unterschenkel erhalten, im andern nur der Unterleib mit den flach an die Seiten gelegten Händen. Das dargestellte Schema ist also deutlich, nicht so allerdings dessen Interpretation⁶³. Gerade der Kopf mit dem ausführlichen Girlandenputz und dem Basileion, der eine Identifikation im obigen Sinne rechtfertigen würde, ist in beiden Fällen nicht erhalten. Die sowohl ägyptischen als auch orientalischen Traditionen, auf denen die Erscheinungsform begründet ist, läßt es deswegen sinnvoll erscheinen, der vorherrschenden Meinung zufolge vorurteilsloser von der “Nackten Göttin” zu sprechen⁶⁴. – **c)** Als solche nicht zu ergänzen ist der Kopf einer mit ramponierter Stephane bekrönten Frau, deren lange Korkenzieherlocken auf die Schultern reichen⁶⁵. Obwohl die Publikation eine typologische Übereinstimmung mit den vorbenannten Objekten insinuiert, offenbart schon die leichte Wendung des Hauptes nach rechts, daß hier eine ponderiert stehende Gestalt zu rekonstruieren ist, über deren Bekleidung kein Aufschluß zu erhalten ist. Das Köpfchen paßt hervorragend zu einigen hellenistischen Terrakotten⁶⁶. Die Frisur erinnert an einige (Münz)-Porträts seleukidischer oder ptolemäischer Prinzessinnen bzw. Königinnen⁶⁷. Ob also in dieser besonderen Darstellung wirklich die Göttin Isis zu erkennen ist, bleibt dahingestellt. – **d)** Zweifelsfrei dem avisierten Bereich zuzuschreiben ist nur das kopflose Oberkörperfragment einer Isis oder vielleicht doch eher einer Isisdienerin (**Kat.-Nr. B6; Abb. b-7**)⁶⁸. Die Figur beschreibt eine

59 Erlich/Kloner (2008) 16, Kat.-Nr. 26.

60 Goldman (1996).

61 Bol (1988).

62 Erlich/Kloner (2008) 16ff., Kat.-Nr. 27f.

63 Erlich/Kloner (2008) 17 geben selber zu, daß zahlreiche Autoren hier “no reference to a specific goddess” erkennen wollten.

64 Fink (2008); Bailey (2008) 7-9 bevorzugt die Bezeichnung als Hathor.

65 Erlich/Kloner (2008) 17f., Kat.-Nr. 29; Erlich (2009) 54f., Abb. 71; vgl. ebd. 46, Abb. 45.

66 Nicht nur hinsichtlich der Bewegung und des Ausdrucks, sondern auch hinsichtlich der Attribute ähnelt das Köpfchen aus Maresha auffallend einem Terrakottaköpfchen aus Dresden, das ins 2. Jh. v. Chr. datiert wird: Fischer (1994) 334, Kat.-Nr. 820, Taf. 86, vgl. ebd. Kat.-Nr. 821 (ebf. 2. Jh. v. Chr.).

67 Vgl. zum Beispiel den Kopf der Kleopatra II. oder III., Louvre MA 3546: Cleopatra (2001) 59, Kat.-Nr. 25. Vgl. auch Schmid (2001).

68 Erlich/Kloner (2008) 15f. Kat. 25 Taf. 6.

deutliche Bewegung nach rechts; die linke Schulter ist angehoben; die nach unten ausfächernden Falten vor dem Bauch stauen sich rechts aufgrund der Bewegung. Die Palla ist nachlässig und ungleichmäßig gebunden. Der Knoten hat noch nicht die zentrierte, kanonische Form wie in der Kaiserzeit⁶⁹. Man fühlt sich motivisch an eine tanzende Isidienerin in Dresden erinnert⁷⁰.

Von mehreren vorgeschlagenen Identifikationen erweisen sich also nur zwei als verlässlich. Probleme bereiten daneben die unsicheren Fundkontexte⁷¹, die aus sekundären Anhäufungen von Schutt bestehen. Insgesamt liegt der Wert der Terrakotten von Maresha also vielleicht weniger in ihrer religionshistorischen Signifikanz als in ihrer formalen Aussage.

B. 2. 2. 3. Pharaonische und hellenistische Götterbilder

Die hellenistische *interpretatio Graeca* ägyptischer Götterikonographien spiegelt sich auch in dem oben geschilderten, quantitativ eher dürftigen Fundgut Palästinas. Eine weitere Neuerung ist die zunehmende Verwendung von Ton ab dem 3. Jh. v. Chr.; dies entspricht den Veränderungen in Ägypten, woher die meisten erörterten Objekte sicher ursprünglich stammten. Die Zeugnisse traditioneller ägyptischer Formsprache einerseits und solche griechischen Stils andererseits werden kaum miteinander vergesellschaftet angetroffen. Lediglich in Maresha tritt beispielsweise ein Harpokrates des „alten“ Stils neben einen solchen des „neuen“, ohne daß jedoch beide in chronologischer oder räumlicher Beziehung stehen müssen. Sich hieraus ergebende Schlußfolgerungen müssen vorbehaltlich der begrenzten, sich aber schnell wandelnden Fundsituation formuliert werden: Möglicherweise besaß keine der ägyptischen Gottheiten in Palästina ausreichend Renomé und eine entsprechende Anhängerschaft, die einen typologischen und stilistischen Wandel mitgetragen hätte. Wären die Bronzen und Terrakotten Ausdruck eines lebendigen und gefestigten Kultes, dann würde sich an den unterschiedlichen Fundplätzen wohl ein formaler Wandel unter den Votiven und Beigaben abzeichnen. Stattdessen ist zwar eine aus der vorhellenistischen Zeit fortgeführte Sitte zu verzeichnen, in lokale Heiligtümer und für lokale Numina Denkmäler ägyptischer Götter zu weihen. Die Verwendung hellenisierter Bildnisse derselben Götter erreicht dann jedoch weder qualitativ noch quantitativ dasselbe Maß, noch können die Stücke mit einem bestimmten Heiligtum in Verbindung gebracht werden.

69 Zum Vergleich können die asymmetrisch positionierten Knotungen mehrerer Ptolemäerinnenstatuen aus Ägypten dienen: Ashton (2001) 106f., Kat.-Nr. 51; 108f., Kat.-Nr. 54; 112f., Kat.-Nr. 59; 118f., Kat.-Nr. 67f.

70 Fischer (1994) 245, Kat.-Nr. 509, Taf. 50 (100 v.Chr.); Bailey (2008) 61, Kat.-Nr. 3160, Taf. 28 (1. Jh. v. Chr.).

71 Erlich/Kloner (2008) 86f. (zu Kat.-Nr. 29); 92f. (zu Kat.-Nr. 25; 27).

B. 2. 3. Graeco-Ägypter in Palästina und die Hegesandros-Inschrift

Es ist kaum möglich, die kulturelle Zugehörigkeit der Gläubigen – oder allgemeiner: der Verwender dieser Statuetten – jeweils genauer zu definieren. Für die Situla in Mizpe Yamim steht der phönizische Dedikant fest, aber hinter den Bronzen von Askalon nur deswegen einen “syrischen Händler” zu vermuten, weil neben den Aigyptiaka auch zwei Statuetten abweichender Produktion entdeckt wurden⁷², erscheint etwas gewagt. Sicher könnten in vielen Fällen Bürger der levantinischen Küstenstädte als Überträger des ägyptischen Kulturguts gelten, aber in Maresha ist zum Beispiel eine Beteiligung der sidonischen Minderheit der Stadt genausowenig gesichert wie alles andere. Vor dem Aufblühen ägyptischer Kulte in der Römerzeit (**Kap. B. 3ff.**) ist auch mit einzelnen ptolemäischen Beamten, Soldaten oder Händlern zu rechnen⁷³, die Amulette und Statuetten mit sich führten, aber davon absahen, offen für eine Propagierung der ägyptischen Religion einzutreten. Andererseits ist es auch möglich, daß sich gewisse Graeco-Ägypter aktiv an einer solchen Mission beteiligten. Dazu könnte ein gewisser Zoilos aus Aspendos gehören, der sich 257 v. Chr. mit einem Brief an Apollonios, den Finanzminister des Königs Ptolemaios II., wandte, um sich dessen Unterstützung bei der Einrichtung eines Sarapieions zu sichern⁷⁴. Er, Zoilos, sei aufgrund einer Traumerscheinung des Sarapis „nach Alexandria gekommen“ (ἐμοῦ δὲ παραγενομένου εἰς Ἀλεξάνδρειαν), um dort für den Bau des Tempels im „Griechenviertel am Hafen“ (τέμενος ἐν τῇ Ἑλληνικῇ πρὸς τῷ λιμένι) seines Wohnortes zu werben. Man hat aufgrund dieser Bemerkungen geschlossen, daß sich das geplante Heiligtum im östlichen Mittelmeerraum, vielleicht in Syrien befunden habe⁷⁵. Ebenso gut ist es aber auch möglich, daß sich der Ort an der südlevantinischen Küste befunden hat. Sicherheit ist hier wohl nicht zu erlangen.

Weniger Zweifel kommen dagegen auf angesichts des Paares Hegesandros und Xenarchis, die in hellenistischer Zeit, höchstwahrscheinlich im frühen 3. Jh., dem Sarapis und der Isis eine Votivtafel aus Schwarzem Kalkstein (?) in der Stadt Samaria aufstellten (**Abb. b-8**)⁷⁶.

Ἡγήσανδρος

Ξενάρχης

καὶ τὰ παῖδιά

⁷² Roeder, Bronzefiguren, 545, §718b.

⁷³ Pros. Ptol. 4; Bagnall (1976) 11-24; Durand (1997).

⁷⁴ P. Cair. Zen. 59034 = Totti, Texte, Nr. 71.

⁷⁵ Hölbl (1993) 29-33. Pfeiffer (2008) 396ff. scheint dem Standort des Zoilos keine Beachtung zu schenken.

⁷⁶ RICIS 403/0501; Crowfoot (1957) Nr. 13, Taf. 5, 1.

Σαράπι Ἴσι

Diese Inschrift wird gerne als Anfangszeugnis einer jahrhundertelangen Verehrung der beiden Gottheiten am Ort gesehen, auf die in römischer Zeit die Verehrung der Kore gepflanzt wurde (vgl. **Kap. B. 7. 2. 1.**). Der Fundort des Steins ist nicht sicher, lag aber jedenfalls in der Umgebung des späteren Koretempels⁷⁷. Ein baulicher Zusammenhang mit einem bestimmbar Gebäude bzw. sogar mit einem Vorgänger dieses Tempels ist allerdings nicht zu beweisen⁷⁸. Es ist m. E. sogar fraglich, ob dieses einzelnen Steines wegen ein regelrechter Tempel des Sarapis und der Isis vermutet werden muß! Ebenso gut wäre es möglich gewesen, eine solche Inschrift in dem Heiligtum einer anderen, vielleicht wesensverwandten Gottheit zu errichten. Einmal mehr fällt die Abwesenheit zusätzlicher Überlieferung auf.

Die Inschrift datiert wegen der Paläographie bestimmter Buchstaben und ihrer Anordnung wie Proportionierung in den frühen Hellenismus⁷⁹. Die Buchstaben nehmen jeweils eine quadratische Grundfläche ein und sind so großzügig nebeneinander gesetzt, daß die ersten beiden Zeilen nur von den Namen des dedizierenden Paars eingenommen werden. Nach den gleichmäßigen und linksbündigen ersten Zeilen fällt die Gedrängtheit der im Dativ stehenden Götternamen auf; hier wurde darauf verzichtet, die ganze Breite des Steines auszunutzen. Hinsichtlich der Gestaltung der Inschrift läßt sich zum Beispiel eine Weihinschrift aus Kanopos vergleichen, die in die Regierungszeit Ptolemaios' I. datiert⁸⁰, aber auch die bekannte Stifterinschrift Alexanders des Großen für die Athena Polias in Priene⁸¹. Ähnlich sind die Buchstabenformen: etwa das Σ mit aufwärtsschwingenden Querhasten; das Ξ, dessen drei Hasten mit einem vertikalen Balken zu einem Kreuz verbunden sind; des Ν und des Π, deren zweite senkrechte Hasten nicht ganz nach unten geführt sind. Für die verdoppelte und etwas schräg stehende mittlere Querhaste des Epsilons konnte keine direkte Parallele gefunden werden. Vielleicht liegt hier keine regionale Eigenheit des Steinmetzes vor, sondern ein bewußter Rückgriff auf archaische Inschriften?⁸²

77 Magness (2001) 159: "A Ptolemaic period dedicatory inscription to Sarapis and Isis found in the vicinity of the Kore temple's foundations."

78 In der Forschung kann immer nur die Inschrift selber gezeigt werden, die zugehörige Architektur wird suggeriert, ist aber hypothetisch. Das wird von sekundärer Literatur nicht immer durchschaut; so äußert Böhm (1999) 47: "Aus der hellenistischen Zeit [der Stadt Samaria, VV] stammen die Überreste ... eines Sarapis-Isis-Tempels und einer dazu gehörigen Inschrift." Berlin (1997) 10: „indicates the existence of a temple somewhere on the site“.

79 Und nicht "d'après le contexte archéologique", so im Kommentar zu RICIS 403/0501.

80 I. Louvre, Nr. 7.

81 Bringmann/v. Steuben (1995) 313f., Kat.-Nr. 268, Abb. 134.

82 Vgl. Cook (1987) 8; McLean (2002) 42f.

Das Stifterpaar ist prosopographisch nicht zu fassen, ebenso wenig wie die Namen auf eine bestimmte Herkunft hinweisen. Vielleicht zeittypisches Kennzeichen der Inschrift ist ihre Kargheit⁸³, die mit der optischen Qualität kontrastiert: Am Anfang steht das Stifterpaar mit den *παῖδια*, alle im Nominativ. Dann folgen die bedachten Gottheiten ohne ehrende Beinamen im Dativ. Es fehlt an einem *ἐαυτῶν* hinter *παῖδια*, aber auch an *ἀνέθηκεν*, für das durchaus Platz gewesen wäre. Es fehlt weiterhin eine Motivangabe wie etwa *κατὰ πρόσταγμα, κατ' ὄναρ* oder ähnliches⁸⁴. Die Ko-Dedikanten sind wohl die minderjährigen Kinder des Paares. Es war nicht ungewöhnlich, Kinder an einer Weihung teilhaben zu lassen⁸⁵, vor allem dann, wenn der Nachwuchs – wie im Kult der ägyptischen Götter üblich – die religiöse Tradition der Eltern fortführen sollte. Ungewöhnlich oder sogar selten ist aber die Angabe der mitstiftenden Kleinkinder im einfachen Nominativ. Parallelen stammen offenbar nur aus Ägypten und zwar fast immer aus dem dritten oder zweiten Jh. v. Chr.⁸⁶ Daraus könnte man die These ableiten, daß Hegesandros und Xenarchis Griechen aus Ägypten und als ptolemäische Funktionäre oder Händler in Samaria tätig waren⁸⁷. Das Paar würde in dieser Hinsicht alleine stehen: Offensichtlich haben weder die ptolemäische Siedlungs- oder Wirtschaftspolitik, noch die Loyalität der Untertanen gegenüber dem ägyptischen Königshaus zu einer archäologisch verifizierbaren Verehrung der gräzisierten ägyptischen Götter geführt.

B. 2. 4. P. Oxyr. 1380 – Eine realistische Topographie?

Der bisherige Befund ist ernüchternd. Von einer Verehrung ägyptischer Gottheiten ist nur sehr begrenzt zu sprechen. Die Fundplätze liegen weit entfernt und stehen untereinander kaum in direkter Verbindung. Aus diesen Gründen ist der Litanei des P. Oxyr. 1380⁸⁸ skeptisch zu begegnen, die zuweilen als direktes und verlässliches Zeugnis für die Kultorte der Isis weit über die Levante hinaus angesehen wird⁸⁹. In der Tat erwähnt der Text in hymnischer Anrufung eine große Zahl an

⁸³ Schörner (2003) 11ff.

⁸⁴ Eine hochhellenistische Inschrift aus der Umgegend von Akko/Ptolemais kann hier als Kontrast dienen; es handelt sich dabei im Grunde um dieselbe Struktur, dennoch ist sie viel reicher, SEG 18, 622: Ἰδῶμαι καὶ Ἀταργάτει θεοῖς ἐπηκόοις Διόδοτος Νεοπτολέμου ὑπὲρ αὐτοῦ καὶ Φιλίστας τῆς γυναικὸς καὶ τέκνων τὸν βῶμον κατ' εὐχὴν. Ebenfalls als Kontrast zur der Inschrift in Samaria kann eine Weihung an Sarapis und Isis aus dem frühhellenistischen Halikarnassos gelten: Ποσειδίππος καὶ Ἀλκυὼ ὑπὲρ αὐτῶν καὶ τῶν παιδίων Σαράπι Ἰσιδ[ι]. (RICIS 305/1701)

⁸⁵ So tauchen die *παῖδες* bereits in archaischen und frühklassischen griechischen Inschriften als Mitweihende auf: Lazzarini (1976) 62 und Nr. 612, 654, 686, 717, 738, 789, 800, 808.

⁸⁶ I. Alexandrie Nr. 22 (222/1-204 v. Chr.); SB 8875 (= OGIS 101) (204-181 v. Chr.); SB 8954 (3. Jh. v. Chr.); I. Alexandrie Nr. 55bis (2. Jh. v. Chr.); I. Thèbes Nr. 248 (2./1. Jh. v. Chr.).

⁸⁷ Der Name Hegesandros ist – im Gegensatz zu Xenarchis – immerhin dreimal aus dem frühhellenistischen Ägypten belegt: P. Lond. VII Nr. 1986; P. Cair. Zen. 59651.

⁸⁸ Ich lege meinen Notizen die Ausgabe von Totti, Texte, Nr. 20 zugrunde.

⁸⁹ Hier nur einige prominente Beispiele aus der Literatur: Während noch Witt (1971/1997) 102f. die Glaubwürdigkeit

Orten der antiken Welt, an denen Isis verehrt worden sein soll. So günstig diese Listen erscheinen, um Lücken im Quellenbestand aufzufüllen, so drängt sich doch die Frage auf, wie authentisch diese Angaben sind und ob man dem unbekannten Verfasser wirklich eine dokumentierende Intention zuschreiben sollte.

Der Papyrus, der ohne Zweifel in Ägypten beschrieben worden ist, kann ins späte 1. oder frühe 2. Jh. n. Chr. datiert werden; dies nicht nur, weil der allergrößte Teil der oxyrhynchitischen Papyri aus nachchristlicher Zeit stammt, ausschlaggebend sind vielmehr paläographische Gründe. Doch gehen zumindest Teile des Textes auf hellenistische Vorlagen zurück, hierfür spricht etwa das verwendete Toponym *Στράτωνος πύργος*⁹⁰ statt Caesarea (Maritima), wie der Ort seit der herodianischen Neugründung genannt wurde (vgl. **Kap. B. 3.**). Dieser zeitliche Hiatus gefährdet die Glaubwürdigkeit bereits erheblich. Im Aufbau immer wieder nahezu gleichartig wird wiederholt, daß Isis da und dort (*ἐν τῷ, ἐπὶ τῆς*) unter dem Namen dieser und jener Göttin verehrt worden sei. Ausgehend von Ägypten werden 123 Orte und Landschaften genannt. Die Kolumnen I-IV, Z. 1-75 listen Orte in Ägypten auf, von *ὁ Ἡφαίστου οἶκος* (?) in Z. 2 bzw. *Βούβαστις* in Z. 4 bis *Πελοῦσιον*, Z. 74. Nicht alle Ortschaften sind identifizierbar. Die Nennung Arabiens (Z. 77) könnte sich vielleicht auf einen Gau im Ostdelta beziehen⁹¹.

Ab Kolumne IV beschäftigt sich der Text mit Orten in Griechenland und der Levante. Insgesamt wird offensichtlich nicht systematisch vorgegangen, es dominieren unmotivierte topographische Sprünge: Zwischen griechischen Orten erscheint plötzlich *ἐν Ρώμῃ* (Z. 83), dann erst wieder Z. 109 Italien zwischen Pontos und Samos. Sinope wird in Z. 96f. genannt, zwischen Askalon und Raphia, Bithynien aber erst in Z. 112. Die Identifikation mancher Orte ist nach wie vor umstritten: Während zum Beispiel Pieria in Z. 89f. der Hafenstadt Seleukia Pieria entsprechen soll, wird mit Recht darauf hingewiesen, daß es sich hier ebenso um die makedonische Stadt gleichen Namens

des Textes vor allem hinsichtlich der ägyptischen Orte herausstellt ("appear to have the ring of truth"), den außerägyptischen Passagen aber gegenüber skeptisch blieb, sind andere Autoren argloser: Bommas (2005) 94f.; Gordley (2007) 148f. Beide vereinfachen dabei aber nur die Lehrmeinung, ohne den Text insgesamt zu überprüfen. Optimistisch ist auch Merkelbach (1995) 94f. Dunand II (1973) 111ff. hält die Litanei für eine historisch verlässliche Quelle, nicht nur für die Beinamen und Funktionen der Isis, sondern auch bzgl. der damit angeblich verbundenen Topographie. Dagegen klingen bereits in Dunand I (1973) 119ff. einige Zweifel an, gerade hinsichtlich der Bemerkungen zum ägyptischen Delta: "La liste ainsi constituée est sans doute incomplète et présente un désordre évident; de plus, biens de noms cités sont difficilement localisable" (ebd. 120); "pour une partie de localités énumérées dans la litanie d'Oxyrhynchos, nous ne possédons aucun document nous permettant d'établir avec certitude d'existence d'un culte isiaque" (ebd. 121f.).

90 P. Oxyr. 1380, 94f.

91 Vittmann (2003) 182.

handeln könnte⁹². Da es auch einen ägyptischen Ort namens Petra gab, muß es sich in Z. 91f. nicht um die nabatäische Stadt handeln (vgl. dazu ausführlicher **Kap. E. 2. 2.**). Die Liste der philistäischen bzw. phönizischen Orte (Raphia, Gaza, Askalon, Stratons Turm (s. o.), Akko, Sidon, Beirut, Tripolis) ist zwar beeindruckend, jedoch fällt auf, daß Byblos und Tyros fehlen, die noch in römischer Zeit prominente Kultzentren der Levante waren.

Isis erhält viele Beinamen: Ἐλευθέρα, Θέμις, Προνοῖα, Ἀγάπη u. a. m. Die wenigsten Beinamen davon spielen in den gängigen Inschriften für den Isiskult eine besondere Rolle. Sie sind weiterhin, gerade für den Orient, kaum zu verifizieren. Manche topographischen Angaben scheinen phantastisch oder sehr allgemein. Bei den Magoi⁹³ etwa soll Isis verehrt worden sein, ebenso allgemein in Persien, in Susa, in Indien usw. Es sind keinerlei Fakten bekannt, die den Kult der Göttin Isis im Mittleren Asien bestätigen würden. Andere Stellen begnügen sich eher mit allgemeinen Gleichsetzungen: In Phönizien ist Isis die "syrische Göttin/dea Syria"⁹⁴, in Arabien die "große Göttin" usw. – ohne daß dabei ein bestimmter Ort genannt oder eine nachvollziehbare historische Situation geschildert würde.

Die oben vorgebrachten Kritikpunkte lassen am nüchternen und dokumentarischen Wert, der der Litanei nach wie vor in der Forschung zugemessen wird, zweifeln. Diese Bedenken verstärken sich, berücksichtigt man die literarische Gattung des Textes bzw. dessen demotischer Vorläufer. John W. Tait, der auf eine entsprechende Parallele hingewiesen hat, beschreibt es folgendermaßen: "The listing of names of gods or their titles either as an integral part of religious texts or as independent lists is common in Egyptian."⁹⁵ Ebenso urteilt Joachim Friedrich Quack über demotische Parallelen und Vorlagen: "Der einleitende Thema-Vers lautet >Ruft zur Isis!<. Dies wird variiert und ausgebaut, indem für Leute in bestimmten Situationen, in bestimmten geographischen Bereichen, schließlich in der ganzen Welt und sogar für Tiere angegeben wird, was Isis für sie Gutes tun kann. Dabei wird von der Anrufung anderer Gottheiten ausdrücklich abgeraten. Es folgt eine ausführliche, von Norden nach Süden angeordnete Liste der Göttin in verschiedenen Erscheinungsformen an verschiedenen Orten."⁹⁶ Hiermit bestätigt sich der Verdacht, daß es keinesfalls die Intention des Verfassers von P. Oxyr. 1380 gewesen ist, eine reale Übersicht aller Kultplätze zu bieten (wenn sich

92 Bommas (2005) 149.

93 Handelt es sich hierbei um die ursprünglichen persischen Gelehrten oder um den griechischen, regional nicht gebundenen Terminus für Zauberkundige?

94 Auch im ersten Hymnus des Isidorus auf Isis-Thermuthis, werden Isis, die phönizische Astarte-Artemis und die mesopotamische Nanaia miteinander identifiziert: SB 8138, 18 = Totti, Texte, Nr. 21.

95 P. Tebt. Tait Nr. 14; das Zitat ebd. 52.

96 Quack (2009) 107f.; vgl. auch Quack (2003).

auch wohl Überschneidungen zwischen Fiktion und Fakten ergeben haben können). Er gräzierte vielmehr eine ältere theologische Tradition⁹⁷, um die Vielfältigkeit und Anpassungsfähigkeit der Göttin, also ihre Allmacht und Allgegenwart unter Beweis zu stellen⁹⁸. Naivität oder Leichtgläubigkeit kann man dem Anonymus dabei ebensowenig unterstellen⁹⁹ wie lügnerische Propaganda, denn zuallererst ging es ihm wohl um eine rituelle Realität. Selbige war in den Grenzen der ägyptischen Theologie viel entscheidender und nachhaltiger als jede faktische, historische Kulttopographie, die den perzeptiven und kommunikativen Möglichkeiten des Autors wahrscheinlich auch entzogen war.

97 Kockelmann (2008) 52-59.

98 Man vergleiche SB 8138, 23-24 (= Totti, Texte, Nr. 21): ὅτι μούνη (= μόνη) εἶ σὺ ἅπασαι αἱ ὑπὸ τῶν ἔθνων ὀνομαζόμεναι θεαὶ ἄλλαι. Assmann (2000) 32: vor dem Hintergrund des politischen Zerfalls Ägyptens im zahlreiche Einheiten während der Spätzeit “wird das Element des Interlokalen zu einem zentralen Aspekt von Isis und Osiris”; vgl. ebd. 40 zur Litanei in Apuleius, metam. 11: “hellenistische, globalisierte Form der altägyptischen Kulttopographie”.

99 So schon Weinreich (1921/1973) 20: “Jede Gottheit, die in irgendeiner Seite ihres Wesens, in irgendeiner Funktion oder Epiklese mit Isis verglichen werden kann, setzt der ägyptische Patriot ... naiv seiner Göttin gleich.”

B. 3. CAESAREA MARITIMA

Inhalt: B. 3. 1. Einleitung – B. 3. 2. Errata: P. Oxyr. 1380 und "Coupe de Cesarée" – B. 3. 3. Das Sarapisbildnis auf den Münzen Caesareas – B. 3. 4. Zeugnisse für die Sarapisverehrung in Caesarea – B. 3. 4. 1. Kontextlose Sarapismonumente aus Caesarea – B. 3. 4. 2. Sacellum des Sarapis-Hades und der Kore – B. 3. 5. Osiris-Inschrift – ägyptisch oder nicht ägyptisch? – B. 3. 6. Zeugnisse anderer ägyptischer Gottheiten in Caesarea

B. 3. 1. Einleitung

Caesarea war seit dem ersten Jahrhundert nach Christus die Hauptstadt Palästinas. Wenn man die jüdisch-christliche Tradition außer acht läßt, handelt es sich hier sogar um die wichtigste Stadt der Region. Dazu trugen nicht zuletzt ihr Ausbau zur politischen Zentrale und zum Militärstützpunkt sowie die gute Vernetzung in Landesinnere mittels eines weitläufigen Straßennetzes bei¹⁰⁰. Es ist deswegen sinnvoll, bei einer Betrachtung der Verehrung ägyptischer Gottheiten im römischen Palästina hier zu beginnen. Es wird allgemein angenommen, daß an der Stelle Caesareas schon in hellenistischer Zeit und früher eine Ortschaft bestand, jedoch ist sowohl die archäologische als auch die literarische Evidenz hierfür so gering, daß nicht einmal Sicherheit über die genaue Gestalt oder die Funktion dieser Siedlung existiert¹⁰¹ (s. auch unten). Wesentlich besser dokumentiert ist der Ausbau durch Herodes den Großen¹⁰² (s. **Karte II**). Noch unter Augustus wurde hier der Sitz des Procurators eingerichtet und eine Legion stationiert. Diese administrative und strategische Bedeutung vertiefte sich während des 1. Jh. n. Chr.¹⁰³.

B. 3. 2. Errata: P. Oxyr. 1380 und "Coupe de Cesarée"

Wie in den anschließenden Kapiteln noch deutlich werden wird, sind direkte, verlässliche ikonographische Zeugnisse für eine Isis-Verehrung im griechisch-römischen Caesarea deutlich in der Minderzahl gegenüber den Belegen für Sarapis (vgl. **Kap. B. 3. 4. 1.**). Folgend werden einige Fehlinterpretationen vorgestellt, die zum Teil auf entgegengesetzten Erwartungen beruhen¹⁰⁴. Sie haben aber ihrerseits eine gewisse Wirkung entfaltet und können nicht einfach übergangen werden.

Bis unter Herodes die Stadt in Caesarea – oder Sebaste – umgetauft wurde, firmierte sie unter dem

¹⁰⁰Roll (1996).

¹⁰¹Berlin (1997) 23.

¹⁰²NEAEHL 1 (1993) 270-291 s. v. Caesarea (K. G. Holum u. a.); Lichtenberger (1999) 116-130; Japp (2000) 101-109; Netzer (2006) 94-118.

¹⁰³I. Caesarea, 6f.

¹⁰⁴Ein jüngstes Beispiel für diesen Optimismus bietet: Gersht (2008) 525, bes. 528. Danach evoziert das Skulpturenfragment eines Rindes offenbar sofort "Appis [sic!]/Sarapis".

Namen Stratons Turm¹⁰⁵. Zu den dokumentarischen Schriftzeugnissen über diesen Ort tritt nun die Bemerkung in P. Oxyr. 1380, 94f.: ἐν Στρ[άτω]ν[ος] Πύργῳ Ἑλλάδα, ἀγαθήν, in Stratons Turm würde man Isis als die "Griechische, Gute" bezeichnen. Diese Notiz hat nun zur Annahme geführt, daß ein Isiskult bereits im frühen oder hohen Hellenismus an der Stelle des späteren Kaisertempels bestanden habe¹⁰⁶; eine Behauptung, die sich archäologisch nicht bestätigen läßt¹⁰⁷. Hinzu tritt der vorangehend skizzierte Zweifel am historischen Aussagewert des Papyrustextes (vgl. **Kap. B. 2. 4.**). Danach ist es plausibler, für den Vorgänger von Caesarea eine gewisse überregionale Bedeutung innerhalb des ptolemäischen Interessengebietes anzunehmen, die den Anonymus des P. Oxyr. 1380 zu einer Aufnahme des Ortes in die Litanei gebracht haben könnte, als daß der Papyrus historische Fakten vermitteln würde. Es fällt dann, wenn man sich erst einmal zur Aufgabe der Papyruslitanei als dokumentarische Quelle entschlossen hat, viel leichter, sekundäre, an sich recht zweifelhafte Deutungen zu ignorieren¹⁰⁸. Davon werden einige noch in den nächsten Kapiteln genannt werden. Hier bereits genannt sei eine vermeintliche Isis-Fortuna aus Caesarea, die sich heute in Oslo befindet und dorthin über den Kunsthandel gelangte¹⁰⁹. Bei dem Stück handelt es sich um eine Artemis¹¹⁰, die Identifikation ließ sich nur durch die verführerische vermeintliche Klarheit der Papyrusstelle rechtfertigen.

Aufgrund des Respekts vor dem Papyrus ergab sich aber eine weitere, angebliche Spur der Isis in Caesarea. Eusebius berichtet in seiner Beschreibung *de martyribus Palaestinae*¹¹¹: "Nachdem inzwischen zwei Tage vergangen waren, wurde Adrianos am fünften Tage des Monats Dystros, am dritten Tage vor den Nonen des März [= 5. März], dem Geburtsfest der in Cäsarea bekannten Tyche, einem Löwen vorgeworfen und fand danach durch das Schwert enthauptet sein Ende." Dies erinnerte¹¹² an das Fest des sogenannten Isidis navigium, das der antiken Überlieferung zufolge am

105Cohen (2006) 299-302; Raban (2009) 15f. Zu der Nennung im Zenon-Archiv s. auch Durand (1997) 61f.

106Stieglitz (1996) 594; Turnheim/Ovadia (2002) 19 mit Fn. 21 und 28. Eher vorsichtig als optimistisch formuliert es Fischer (1996) 258: "One may only assume that, during the hellenistic period, Phoenician or Hellenized Phoenician and Egyptian deities such as Isis were worshiped, as was usual in other east Mediterranean towns."

107Holum (2004) 187.

108Diese Deutungen und Identifikationen, die P. Oxyr. 1380 zur Grundlage nehmen, sind nicht nur archäologischer Natur, vgl. Liebermann (1965) 140f. mit einem Rückschluß auf talmudische Literatur.

109Thiersch (1914) 62-3, Taf. 16, 3; Ringel (1975) 116. Taf. 15, 1; Wenning (1983) 114, Nr. 7. Der Irrtum setzt sich in der Sekundärliteratur fort: Zwickel (1994) 249.

110Fischer (1998) 143f., Nr. 122; vgl. J. Meischner, Die Skulpturen des Hatay Museums von Antakya, *JdI* 118, 2003, 287f., Kat.-Nr. 1. Die Identifikation als Isis geschah – ausgehend von Thiersch, ebd. – allein aufgrund der Locken, die noch auf den Schultern der Statue zu erkennen sind! Isis ist aber nicht allein aufgrund ihrer Haartracht festzustellen; ein ähnlicher Versuch wurde jüngst in Petra unternommen. Siehe hier **Kap. E. 2. 5.**

111Eusebius, *Martyrer* 11, 30: δυνεῖν δὴ οὖν μεταξὺ διελθουσῶν ἡμερῶν, ὃ μὲν Ἀδριανὸς Δύστρου πέμπτη μηνός, πρὸ τριῶν Νώνων Μαρτίων, γενεθλίων τῆς κατὰ Καيسάρειαν νομιζομένης Τύχης ἡμέρα, λέοντι παραβληθεὶς καὶ μετὰ τοῦτον ξίφει κατασφαγεὶς ἐτελειώθη.

112Stieglitz (1996) 594; Gersht (1996) 311.

5. März stattfand¹¹³. Nun ergeben sich hinsichtlich dieses gefälligen Einklangs aber Unsicherheiten, die besonders in dem Zweifel bestehen, ob denn jeder Tag im römischen Reich nur ein Fest gehabt haben könne und ob Überschneidungen notwendig auch Identitäten darstellen müssen¹¹⁴. Es gibt zudem die in der Literatur vertretene Ansicht, der Termin des Isisfestes wäre ursprünglich nicht ägyptisch konnotiert, vielmehr ein beliebtes Seefahrerfest gewesen und wäre erst spät ägyptisiert worden¹¹⁵. Das hat viel für sich: Es ist doch unwahrscheinlich, daß erst im Rahmen des Isiskultes das Ende des winterlichen Stillstandes der Seefahrt ersehnt bzw. festlich begangen worden sein soll. Plinius der Ältere jedenfalls, der in seiner Naturgeschichte¹¹⁶ von der Eröffnung der Seefahrt im Frühling berichtet, erwähnt weder Isis noch sonst einen ägyptischen Gott. Wenn die Gesetze der Stadt Pisa im 12. Jh. n. Chr. das Ende der winterlichen Ruhezeit mit den Kalenden des März angeben¹¹⁷, dann ist das auch nicht allzuweit von Datum des *navigium Isidis* entfernt. Und dennoch würde niemand beide Termine miteinander verknüpfen, weil die kulturelle Rahmensituation des Hochmittelalters davon abrät. Ähnliches könnte auch für Caesarea gelten: Eine ausführliche, lang anhaltende Isisverehrung ist bisher nur durch die oben inkriminierte Papyrusstelle belegbar. Mit dieser fällt auch hier die "kulturelle Rahmensituation". Daß die Stadttyche von Caesarea also mit der Isis gleichgesetzt wurde, kann aufgrund der Eusebius-Stelle nicht überzeugen. Am Rande sei angemerkt, daß – wenn die unten erwähnte "Coupe de Césarée" (s. unten) wirklich die Stadttyche von Caesarea abbilden sollte¹¹⁸ – deren Auftreten in nichts an die ägyptische Isis erinnert. Es soll hier wohlgemerkt nicht die Möglichkeit zurückgewiesen werden, daß das Erscheinen der ägyptischen Göttin in der Hauptstadt Palästinas jemals möglich war. Jedoch bieten die beiden genannten Texte dafür keine ausreichende Grundlage.

Eine andere Fehldeutung betrifft ein spätrömisches Gefäß, das in Beirut erworben wurde und sich seit 1962 im Louvre befindet (Inv.-Nr. Br4391). Die Bronzeschale mit gewölbtem Grund und hochgezogenem, geschwungenem Rand besitzt einen Durchmesser von ca. 20cm. Sie wird ins 4. Jh. datiert¹¹⁹. Außen auf der Wandung sind durch Einritzungen und silberne wie kupferne Einlagen Personen zu szenischen Darstellungen verbunden. Eingepunzte Namen erleichtern die Identifikation

¹¹³Perpillou-Thomas (1993) 114-116; Egelhaaf-Gaiser (2000) 52ff.

¹¹⁴Vgl. Herz (1975) 154 nennt für den 5. März auch eine Opferinschrift aus Axos auf Kreta, die ebenfalls das Datum erwähnt, aber jeden ägyptischen Zusammenhang vermissen läßt: III Νωνῶν Μαρτίων κτλ. (= IC II Nr. 37)

¹¹⁵Perpillou-Thomas (1993) 115f. Vgl. Barbantani (2005) 151f.; ebd. 152: "Possibly Isis as a sea-goddess is an Alexandrian creation, due to syncretism with Aphrodite and her association with early Ptolemaic queens, mistresses of naval activities."

¹¹⁶Plin., nat. hist. 2, 47.

¹¹⁷Braudel (2001) 354f.

¹¹⁸Im Museum von Sdot Yam befindet sich eine lebensgroße Statue der Göttin, die dies zu bestätigen scheint: Gersht (1996) Abb. 3. Siehe auch LIMC 5 (1990) 928-930, s. v. Kaisareia II (R. Volkommer).

¹¹⁹Will (1983), zur Datierung: ebd. 2f.

der Handlung dieses Frieses. Unter anderem ist der Handschlag zwischen Straton, dem mythischen Begründer der Stadt, und Eschmun-Asklepios dargestellt. Darauf gestützt wurde nun geschlossen, daß ersterer den Kult des letzteren in Stratons Turm begründet habe¹²⁰. Allerdings versuchte Rivka Gersht vor einigen Jahren, von dieser Deutung abzuweichen und in der männlichen Gottheit Sarapis, in der Abbildung der Hygieia aber Isis zu erkennen¹²¹. Es genügt für eine Ablehnung dieser These eigentlich, auf die anderslautenden Beischriften auf dem Gefäß hinzuweisen. Gershts Argument, die beiden Heilgottheiten wären hier nicht in einer gängigen Ikonographie abgebildet, trifft noch mehr auf ägyptische Götter zu, auf die kein einziges Attribut oder Detail der Szene anspielt. Zuletzt erscheint der Versuch zu weitführend, in den irdischen Personen zeitgenössische Bürger der Stadt erkennen zu wollen: "fourth-century officials"¹²².

B. 3. 3. Das Sarapisbildnis auf den Münzen Caesareas

Die römische Münzprägung Caesareas beginnt in neronischer Zeit und endet zur Mitte des 3. Jh. Sie dokumentiert mittels der Nennungen offizieller Titel nicht nur die zunehmende politische Bedeutung der Stadt, sondern gibt auf den Reversen möglicherweise auch Aufschluß über die hier verehrten Gottheiten. Allerdings sind Zweifel erhoben worden, ob die Münzbilder das lokale Pantheon wirklich authentisch abbilden können¹²³. Neben Tyche und Dionysos erscheint vor allem Sarapis¹²⁴. Auf ihn entfallen von insgesamt 57 Reversstypen, die Leo Kadman seinerzeit festgestellt hat, 26 Typen, dies seit Hadrian¹²⁵. Die Ergebnisse Kadmans sind allerdings mittlerweile veraltet, und es ist eine Neubearbeitung der Münzprägung Caesareas abzuwarten. Sie steht nicht im Mittelpunkt dieser Arbeit, aber ihre grundsätzliche Aussage kann doch nicht beiseite geschoben werden. Die Bedeutung des Sarapis im öffentlichen Leben der Stadt könnte danach überragend gewesen sein. Es wird jedoch auch darauf hingewiesen, daß die Verwendung von Sarapisbildnissen auf städtischen Münzen als imperiale Loyalitätsbekundung und weniger als Ausdruck eines Kultes zu verstehen wäre¹²⁶. Selbige Verwendung erreicht in Caesarea ihren Höhepunkt dann unter Marc Aurel und den Severern. Die meiste Zeit herrscht dabei nur ein Typus vor: die kalathosbekrönte Schulterbüste des Gottes nach rechtsweisend, die ikonographisch kaum erweitert wird, es sei denn durch den zuweilen von Zweigen geschmückten Kalathos¹²⁷. Andere Typen stellen sich erst ganz zum Ende der städtischen Münzprägung ein und lösen für kurze Zeit das traditionelle Reversbild ab:

120Will (1983) 21.

121Gersht (1996) 315-317; Gersht (1999) 394f.

122Gersht (1996) 317; vgl. Will (1983) 7.

123Belayche (2003) 116.

124Hopfe (1990) 2387f.; Evans (1995) 159f.

125Kadman (1957) 72ff.

126SNRIS 161.

127SNRIS 38f. 49. 159ff.

Unter Kaiser Decius bzw. unter Volusianus zeigen die Reverse entweder den stehenden Sarapis immer nach rechts blickend, den rechten Arm zum Gruße erhoben, in der gesenkten Linken ein Szepter, rechts das Spielbein und mit einem knöchellangen Chiton bekleidet. Trebonianus Gallus kehrt zu dem traditionellen Typus der Sarapisbüste zurück. Zuletzt – unter Volusianus – wird diese Ikonographie nochmals erweitert: nun kann Sarapis auch en face dargestellt sein; einzigartig für Caesarea ist der Revers mit der Sarapisbüste, die von einem Adler emporgetragen wird¹²⁸.

Das Aufkommen dieser abweichenden Typen – vor allem der des stehenden Sarapis – ist auch in anderen Städten Palästinas zu beobachten (vgl. die Angaben in: **Kap. B. 5. 2. 3.**). Hier sei zunächst festgehalten, daß über 100 Jahre fast durchgehend das Sarapisbildnis auf Münzen Caesareas dominierte. Der Gott könnte also im täglichen Leben der Stadt während des 2. und sicher noch lange während des 3. Jhs. von einiger Bedeutung gewesen zu sein. Es wäre doch verwunderlich, wenn eine bestimmte Theologie allein aus Rücksicht auf die politische Loyalität (s. oben) über mehrere Generationen in der Stadt thematisiert worden wäre, ohne dabei die abstrakte Ebene der imperialen Ideologie zu verlassen. Aufgrund dessen ist es von Interesse, das archäologische Material zu sichten.

B. 3. 4. Zeugnisse für die Sarapisverehrung in Caesarea

Zahlreiche archäologische Monumente lassen es neben den vorab erwähnten Münzbildern sehr wahrscheinlich erscheinen, daß Sarapis in Caesarea intensiv verehrt wurde. Vielleicht läßt sich sogar in dem noch zu besprechenden Sacellum des Hippodroms eine, wenn auch nicht die alleinige Lokalität dieser Verehrung ausmachen. Dafür spricht die Häufung bestimmter Funde (**Kap. B. 3. 4. 2.**). Vorerst müssen jedoch auch Stücke besprochen werden, die ohne Kontextangabe, allerdings mit der Provenienz Caesarea versehen sind.

B. 3. 4. 1. Kontextlose Sarapismonumente aus Caesarea

Eine späthellenistische oder frühromische Öllampe mit der Darstellung des Sarapis soll im Bereich des herodianischen Palastes ("Promontory Palace") gefunden worden sein¹²⁹. Die magere Information läßt von einer Aufnahme in den Katalog Abstand nehmen. Auf eine mögliche Sarapis-Statuette geringer Größe (H. 8cm) aus Caesarea verweist ein Vorbericht der 1980er Jahre¹³⁰. Das

¹²⁸SNRIS Nr. 20a.

¹²⁹Sussman (1996) 348: "A unique imported lamp on which the discus is decorated with Serapis, having a Roman voluted nozzle, may have come from Eastern workshops as its reddish fabric is not Italian, nor is the impressed branch of grape decoration on its voluted nozzle or nozzles. The base of this lamp was knife-pared and decorated with a palmette in relief on the base of the nozzle between the volutes."

¹³⁰Newsletter (1984) 225.

Stück stammt nicht aus dem Gebiet der Stadt selber, sondern wurde während Unterwassergrabungen vor deren Küste entdeckt: "Noteworthy among the artefacts ... were a small statue of Zeus or Sarapis holding a eagle on his right hand ...". Dem publizierten Bild zufolge deutet nichts auf Sarapis hin¹³¹. Dagegen könnte das Fragment eines Votivfußes vom Karmel, das weiter unten noch Erwähnung findet (**Kat.-Nr. B26**) und dessen Inschrift einen Bürger Caesareas als Dedikant ausweist, vielleicht als Hinweis auf den ägyptischen Kult in selbiger Stadt gezählt werden, da diese und andere Füße in besonderer Weise mit Sarapis verbunden sind (vgl. **Kap. B. 3. 2. 2.**). Jedoch soll der Auswertung dieses Objekts nicht vorgegriffen werden (vgl. **Kap. B. 5. 2. 2.**).

Ein Bronzeamulett trägt die Inschrift: Εἰς Ζεὺς Σάραπις¹³². Die Formel erscheint noch auf einem Objekt aus Jerusalem (**Kap. B. 8. 2. 1.**), jedoch wird hier, wie auch sonst in dieser Arbeit der Wert solcher Phylakteria als Zeugnisse für einen Kult am Fundort angezweifelt. Die Gemmen, die aus Caesarea stammen sollen¹³³, zeigen zunächst seltener ägyptische Gottheiten als gemeinhin angenommen wird. Insbesondere ist Isis auf keiner Gemme wirklich zu erkennen, entsprechende Bemerkungen¹³⁴ beziehen sich auf Tyche-Fortuna. Ähnlich verhält es sich bei den Bleimarken¹³⁵. Auf sogenannte Magische Gemmen wird hier nicht weiter eingegangen. Die Büste des Sarapis erscheint bisher auf vier Gemmen¹³⁶, einmal ist er stehend mit erhobenem rechten Arm und links gehaltenem Szepter vorgeführt¹³⁷. Eine weitere Gemme zeigt eine thronende Vatergottheit mit zwei flankierenden Göttern, rechts von ihm ist eine weibliche Person sicher zu erkennen¹³⁸. Wen die nebenstehenden Personen darstellen, muß aufgrund des geringen Formats unsicher bleiben¹³⁹. Ebenso zweifelhaft bleibt die Darstellung des Sarapis auf noch anderen Steinen¹⁴⁰. Eine noch unpublizierte Gemme soll Sarapis im Innern eines Tempels zeigen¹⁴¹, allerdings hat Richard Veymiers mit Recht daran gezweifelt, deswegen ein in Caesarea befindliches Heiligtum des Gottes

131Oleson (1994) 67, Kat.-Nr. M4, Taf. 7.

132Lifshitz (1964) 81, Kat.-Nr. 8; Veymiers (2009) 205, 372, Kat.-Nr. A.24. di Segni (1994) 99, Kat.-Nr. 11; vgl. di Segni (1994) 114: "a large assemblage of gnostic specimens connected to the cult of Helios-Serapis". Dies ist eine Feststellung, der ich nicht folgen kann.

133Lifshitz (1964) 80-84; Hamburger (1968) 1: „All the gems were found among the dunes which still cover in part the ancient city of Caesarea and its suburbs.“

134Hamburger (1968) 10f.; Fischer (1998) 143; Belayche (2001) 184f.

135Hamburger (1986). Hamburgers Erklärungen – ebd. Nr. 36, 50, 78, 82, 91 – sind entweder nicht nachvollziehbar oder aber anhand der beigegebenen Umzeichnungen nicht zu verifizieren. Nr. 54 könnte eine Isis lactans, aber ebenso eine andere nährend Muttergottheit zeigen (vgl. **Kap. B. 9. 2. 5. 1.**). Die Aufschrift von Nr. 91 – phantasievoll aufgelöst (ebd. 195): Ἀσ(καλων) Ἰσ(ις) – bietet sich in der Umzeichnung ganz anders dar!

136Hamburger (1968) 5f., 25, Nr. 2-4, Taf. 1; Hornbostel, Sarapis, 169f. mit Anm. 11.

137Hamburger (1968) Nr. 1; Tran Tam Tinh (1983) 185, Kat.-Nr. IVB 33, Abb. 156.

138Hamburger (1968) Nr. 5; Veymiers (2009) 141, Kat.-Nr. V.BBC31, Taf. 56.

139So auch Hornbostel, Sarapis, 318, Fn. 7.

140Hamburger (1968) Nr. 6-7.

141Gersht (1996) 313.

vermuten zu können¹⁴². Sarapis-Ammon findet sich ebenfalls auf einem Stein¹⁴³; ob sich hierin eine Beziehung zur besonderen Bedeutung dieses Gottes im Nahen Osten ausdrückt (s. **Kap. C. 4.**), muß unsicher bleiben.

Eine kopflose Büste des Sarapis, die bisher wohl nicht als solche erkannt worden ist und auch nicht publiziert wurde, befindet sich heute im Museum von Sdot Yam (**Kat.-Nr. B7; Abb. b-9**). Das Fehlen des Kopfes erschwert eine Datierung. Signifikant für Sarapis sind die zwei senkrechten Faltenzüge vor der Brust, die zwischen sich das bekannte Faltenpaar in V-Form einspannen. Der Schultermantel über dem linken Arm ist ebenfalls typisch. Auf Sarapis weist ebenso hin, daß der rechte Armansatz enger am Körper geführt wird, während der linke deutlich angehoben ist. Dies ist als eine Reminiszenz an die Haltung des thronenden Sarapis zu verstehen (s. unten **Kap. B. 3. 4. 2.** und **Kat.-Nr. B16**). Der Gott Sarapis wurde in der Antike häufig – häufiger als viele andere Götter – nicht durch eine Ganzkörperdarstellung, sondern durch die Büste vergegenwärtigt¹⁴⁴. Solche Büsten sind keine Reduktion auf eine typische Erscheinungsform des römischen Porträts aus Gründen der Ökonomie, und sind vor allem nicht wie dort bloß auf den limitierten Raum zugeschnitten, sie gelten vielmehr als vollwertige Bildnisse oder sogar als Kultbilder. Der vorliegende Büstenausschnitt ist sehr knapp gefaßt, während die meisten größenmäßig entsprechenden Bildnisse des Gottes der hohen Kaiserzeit in den Schulter- und Brustpartien breiter proportioniert sind. Das berechtigt jedoch nicht, die Büste in Sdot Yam früher zu datieren. Zwar sind die Büstenausschnitte anderer, vorhadrianischer Sarapisbilder vergleichsweise kleiner¹⁴⁵. Dies liegt aber daran, daß dort anatomisch gesehen auch nur ein geringer Ausschnitt des Oberkörpers berücksichtigt wurde¹⁴⁶. Dagegen beinhaltet die Caesarea-Büste den gesamten Brustbereich, ihre Knappheit entspricht keiner anatomischen Begrenztheit, sondern einer proportionalen Drängung. Ansonsten entspricht sie dem kaiserzeitlichen Normaltypus¹⁴⁷, dessen Ausformulierung dem vorliegenden Stück entsprechend vorangegangen sein muß. Die derbe Gestaltung der Gewandoberfläche scheint ebenfalls in spätere Zeit zu weisen: Die Falten sind als einfache Rinnen ausgeführt, die den Chiton nicht in verschiedene Partien gliedern und die untereinander in keiner organischen Beziehung stehen, vielmehr das typologisch vorgegebene Grundinventar schematisch nachvollziehen. Der Brustkasten ist wie von einem Netz aus Falten überzogen. Dieser Faltenstil und die enge Büstenform könnten Anhaltspunkte zu ihrer Datierung bieten. Zum Vergleich bieten sich

¹⁴²Veymiers (2009) 57, 280, Kat.-Nr. I.H9.

¹⁴³Veymiers (2009) 187, 349, Kat.-Nr. VI.BA10, Taf. 61.

¹⁴⁴Hornbostel, Sarapis, 74f.

¹⁴⁵Hornbostel, Sarapis, 210ff.

¹⁴⁶Vgl. Fejfer (2008) 244f.

¹⁴⁷Vgl. Hornbostel, Sarapis, 112.

Privatporträts aus Kleinasien an¹⁴⁸, die sich ähnlich "schmalbrüstig" präsentieren¹⁴⁹. Auch der Fuß und das Indextäfelchen lassen sich vergleichen, so daß das Sarapisbildnis aus Caesarea vielleicht wie diese dem 3. Jh. n. Chr. entstammen könnte¹⁵⁰.

Als Beispiel für den erwähnten, typisch hoch-kaiserzeitlichen weiten Büstenausschnitt kann eine kleine Bronzestatue des Sarapis dienen, die ebenfalls in oder bei Caesarea gefunden worden sein soll (**Kat.-Nr. B8; Abb. b-10**). Wiederum anzutreffen sind die typische Faltenführung und die unterschiedlich geführten Schulterpartien, die an den Aufbau der Ganzkörperstatue erinnern. Die Bohrung unterhalb des rechten Schlüsselbeins könnte antik sein. Möglicherweise handelt es sich hierbei um eine Vorrichtung, das Bildnis mittels einer Klammer an einem unbekannten Untergrund zu fixieren. Möglich wäre hier – auch aufgrund des Maßstabs – die Verwendung an einem römischen Klappspiegel, deren Griffe gerne an attachierten Isis- und Sarapisbüsten eingehängt waren (vgl. **Kap. B. 4. 2.**). Vereinfachungen und Schematismen wären keine Besonderheit, sondern bei miniaturhaften Bildnissen zu erwarten¹⁵¹, jedoch fällt an dieser und anderen Kleinbüsten des Sarapis die Sauberkeit auf, mit der alle wesentlichen Typenmerkmale berücksichtigt wurden. Man vergleiche zum Beispiel auch die Sarapisbüste aus Mampsis (**Kap. B. 9. 2. 1.**) oder die Büste, die bei dem Löwengreifentempel in Petra gefunden wurde (**Kap. E. 5. 3.**).

Ein Architekturelement mit einem figürlich verzierten Rankenfries an der Schauseite (**Kat.-Nr. B9; Abb. b-11, b-11a**) beschließt die Reihe der Sarapiszeugnisse aus Caesarea Maritima, die keine deutliche Herkunft haben und die gleichzeitig die Büste als beliebte Darstellungsform des Gottes vor Augen führen. Diese folgt wiederum dem Normaltyp, wirkt aber vergleichsweise gestaucht. Gemessen an der Breite der Schultern und der Höhe des Kalathos ist der Kopf weniger hoch und breiter proportioniert als üblich. Es ist wahrscheinlich, daß diese Proportionierung durch den verfügbaren Raum des Relieffrieses mitbegründet ist. Obwohl aus einem tief angesetzten Blickwinkel gesehen die Büste noch zusätzlich zusammengedrängt und verkürzt erscheinen mußte, fügt sie sich doch perfekt in den Platz, der durch die beiden Ranken (rechts erhalten, links sicher zu ergänzen) vorgegeben war. Die Barttracht aus mehreren starken Zöpfchen ist für Sarapis eher untypisch, stattdessen dominiert dort meist die Frisur, „bei der der dichte und lockige Bart in zwei

¹⁴⁸Inan/Alföldi-Rosenbaum (1979) 323-327, Kat.-Nr. 320-325, Taf. 226-228; Fejfer (2008) 250, Abb. 171a-f.

¹⁴⁹Gut vergleichen – sowohl was den Gewandstil wie die Büstenform angeht – läßt sich eine weibliche Porträtbüste aus Caesarea selber, die überdies durch die Frisur in severische Zeit datierbar ist: Gersht (1996b) 109-112, Abb. 14-18.

¹⁵⁰Vgl. aus Caesarea selber einer Porträtbüste aus jener Zeit: Gersht (1999) 392, Abb. 5.

¹⁵¹Mráv (2002) 147-162.

Hälften gespalten und in zwei Spirallocken nach unten ausläuft“¹⁵². Jedoch existieren auch hochkaiserzeitliche Parallelen für die vorliegenden Zöpfchen¹⁵³. Die zahlreichen, nur durch kleine Stege unterbrochenen Bohrkanäle, mit denen das Kopf- und das Barthaar gegliedert sind, könnten die Büste und damit auch den Block in die Zeit um 200 n. Chr. datieren¹⁵⁴. Als Argument dafür könnte auch die florale Ornamentik des Frieses dienen; deren "half-palmettes ... sprouting from the scroll" werden als "a common motive of Severan ornamentation" bezeichnet¹⁵⁵. Bedeutsam ist, daß der beschriebene Fries nicht wie die bisher erörterten Denkmäler dem privaten oder vielleicht auch halböffentlichen Bereich zuzuordnen ist, sondern sicher zu einem größeren, wahrscheinlich sakral konnotierten Gebäude gehörte. Diese Position kann auch in anderen, von dieser Arbeit erfaßten Gegenden der Levante beobachtet werden: im Hauran (**Kap. C. 4. 3. 3.**) oder auch in Askalon (**Kap. B. 4. 4. 3.**). Überall gehörten Bildnisse der ägyptischen Götter zum Decorum öffentlicher Bauten. In den meisten Fällen – und vielleicht auch in Caesarea Maritima – deutet dies hin auf die öffentliche Bedeutung, die dem Kult besagter Gottheiten zugestanden wurde. Über den Fundort des Frieses in Caesarea ist nur so viel bekannt, daß er vom dortigen Theater stammen soll¹⁵⁶. Wenn dem so ist, dann muß die hochkaiserzeitliche Umbauphase des herodianischen Theaters als Kontext angenommen werden¹⁵⁷. Es sei darauf hingewiesen, daß dies auch für einen Isis-Torso zutreffen könnte (**Kat.-Nr. B17**, s. unten). Allerdings sind die verfügbaren Angaben zu geringfügig, um hier ein gemeinsames Programm erkennen zu wollen.

B. 3. 4. 2. Sacellum des Sarapis-Hades und der Kore

Bisher – anhand besonders der Münzen und des zuletzt beschriebenen Frieses – wurde es deutlich, daß Sarapis in Caesarea Maritima eine offizielle Bedeutung zukam und daß sein Kult möglicherweise öffentlich vollzogen wurde. Diesen Indizien steht aber das Manko entgegen, daß bisher keine sakrale Architektur dieser Rolle gerecht zu werden scheint. Die einzige Lokalität, die mit der Verehrung des Gottes verbunden werden kann, liegt eher versteckt, und es fehlt ihr – soweit das heute noch erkennbar ist – an aller Repräsentation. Wie im folgenden weiterhin zu erklären ist, entspricht auch das spezielle Wesen der Gottheiten, denen man hier Achtung erwies, nicht dem durch die Münzprägung vermittelten Bild. Die in Rede stehende Kultstelle befindet sich in dem ursprünglich wohl von Herodes im Zusammenhang mit einer Palastanlage errichteten Hippodrom,

¹⁵²Hornbostel, Sarapis, 82.

¹⁵³Milleker (1985) 127-132, Taf. 26f.; Kaper/Worp (1999).

¹⁵⁴Vgl. Marc Aurel (1988) 215, Kat.-Nr. 017. Dieser Kopf wurde erneut besprochen in: Berger (1990) 186-192, Kat.-Nr. 235.

¹⁵⁵Turnheim/Ovadia (1996) 300f.; Turnheim/Ovadia (2002) 49; Netzer (2006) 116ff.

¹⁵⁶Dies ist ein gutes Beispiel für die Widersprüchlichkeit der verfügbaren Angaben. Es wird nämlich auch gemutmaßt, "the frieze ornamented a structure dedicated to the god, possibly a temple": Gersht (1996) 313.

¹⁵⁷Netzer (2006) 112f.

selbiges ist im Südwesten der Stadt gelegen und erstreckt sich entlang der Küste¹⁵⁸.

Die Baugeschichte des Bauwerks, das während der Kaiserzeit zahlreiche Umwandlungen erfuhr, ist nicht ganz klar¹⁵⁹. Nach der Aussage der Ausgräber, aber auch nach dem Zeugnis des Josephus scheint es so, daß das Hippodrom zu Pferderennen und Kampfspielen genutzt wurde¹⁶⁰. Etwas oberhalb der Südkurve, an der Ostseite des Baus wurde den normalen Sitzrängen ein zusätzlicher Raum eingefügt (**Abb. b-12 – b-13**)¹⁶¹. Er besaß eine Breite von ca. 12m und war in drei kleinere Kompartimente unterteilt¹⁶². Nach oben offensichtlich überdacht, soll er von der Arena aus betretbar gewesen sein¹⁶³. Wann es zu dieser Einrichtung kam, ist nicht vollkommen sicher. Möglicherweise wurde der Raum unter der Tribüne erst während des 2. und 3. Jh. n. Chr., als das Hippodrom noch in Funktion stand und bereits einige Umbauten erfahren hatte, errichtet. Wegen der in die Stirnwand symmetrisch eingetieften Nischen wird der Raum als Kultschrein (Sacellum) gedeutet. Es sei allerdings darauf hingewiesen, daß der für religiöse Handlungen verfügbare Platz sehr begrenzt ist. Das änderte sich vielleicht irgendwann in der Hohen Kaiserzeit, als das Hippodrom zuerst zu einem Amphitheater umgewandelt, dann aber zugunsten neuer Einrichtungen im Osten der Stadt aufgelassen wurde¹⁶⁴. Nun könnte es möglich geworden sein, das bestehende Sacellum auszubauen, das jetzt verlängert, also in den Bereich der ehemaligen Arena hineingebaut wurde¹⁶⁵. Sicher ist, daß ein Spielbetrieb zu dieser Zeit nicht mehr in der ursprünglichen Weise möglich gewesen sein kann. Rivka Gersht hat versucht, die drei Nischen im Mittelraum des Sacellums mit Sarapis, Isis und der Stadttyche zu besetzen¹⁶⁶. So reizvoll dieser Gedanke ist (und so nahe er den hier gezogenen Schlußfolgerungen steht, s. unten), so ausschließlich beruht diese These doch auf der oben erwähnten Fehlinterpretation der "Coupe de Césarée" und der unbegründeten Identifikation des Asklepios und der Hygieia als Sarapis und Isis (s. oben).

Die Funde in diesem sacellum und dessen Umgebung sind noch nicht vollständig publiziert, es wurde immer nur in wenigen Sätzen auf sie hingewiesen. Zu welcher Nutzungsphase des

158Porath (1995) 15ff.; Porath (1996) 106-110.

159Gersht (2008) 513, Fn. 18 kündigt neue Publikationen an, die jedoch noch nicht erschienen sind.

160Patrich (2002).

161Porath (1995) 21f.

162Gersht (1996) 306f., 310ff.; Turnheim/Ovadia (2002) 27f., Abb. 38-44.

163Dies geht aus den Berichten aber nicht deutlich hervor: Patrich (2002) 33 erklärt zwar, daß das Tunnelsystem unter dem Laufniveau der Arena "was attached to a sacellum located under the eastern cavea", als auch, "that these subterranean tunnels should be interpreted in conjunction with the gladiatorial combats and hunting shows that were also held in this structure." Jedoch zeigt der bei Turnheim/Ovadia (2002) Abb. 37 abgedruckte Plan, daß der in Frage stehende Gang nicht direkt in dem Sacellum endete.

164Porath (1995) 22; Porath (1996) 114f.; Patrich (2002) 62f.

165Patrich (2002) 64f. gibt an, daß der Platz in eine Kirche umgebaut worden wäre, bleibt aber den nachvollziehbaren Beweis schuldig.

166Gersht (1996) 306f.; Gersht (2008) 515f.

Hippodroms die Beifunde gehören, ist momentan noch nicht erkennbar. Auf eine Verbindung zwischen Sportbetrieb und Sacellum kann aufgrund einer Inschrift geschlossen werden, die hier gefunden worden sein soll. Diese wurde bislang Μερισμός ἡνίοχος wiedergegeben und mit "Merismos, Rennfahrer (der Gottheit NN)" übersetzt¹⁶⁷. Das zweite Wort läßt keine andere Deutung zu, es sei denn, man einigt sich auf das profanere, dafür aber etwas weniger pejorative "Kutscher" oder "Wagenlenker". Es könnte sich auch um den nicht eben seltenen, gleichlautenden Personenamen handeln¹⁶⁸. Merismos als Personennamen wäre dagegen einmalig. Nun sehe ich, daß Werner Eck den Stein beiläufig abgebildet hat¹⁶⁹. Man kann hier – entgegen den früheren Erklärungen – ganz eindeutig Μύρισμος lesen. Auch dieser (Sklaven?)-Name ist nicht häufig, aber immerhin epigraphisch und papyrologisch für die Hohe Kaiserzeit belegt. Dabei zeichnet sich ein leichter Schwerpunkt für Ägypten ab, das alleine fast ebensoviele Belege zeitigte wie das übrige Mediterraneum¹⁷⁰. Die Bedeutung der vorliegenden Inschrift kann an dieser Stelle nicht weiter geklärt werden, zumal eine veritable Publikation des Steins, insbesondere seiner Nebenseiten, abzuwarten ist. Eine Verwendung als Votiv ist möglich. Ob dies jedoch wiederum im Zusammenhang mit dem besagten Sacellum und den dortigen Kulte stehen muß, ist weiterhin zweifelhaft.

Neben einigen Altären, die in der Literatur nur erwähnt, nicht aber abgebildet werden, wurden sieben Votivfüße in dem Sacellum oder in dessen unmittelbarer Nähe gefunden, von denen aber nur sechs im Museum des Kibbuz Sdot Yam zu besichtigen sind (**Abb. b-14**)¹⁷¹. Es fällt auf, daß alle Votive ähnliche Verletzung aufweisen, indem besonders regelmäßig der große Zeh beschädigt ist oder sogar ganz fehlt. Es wäre zu fragen, ob diese Schäden entstanden sind, als die Füße – absichtlich¹⁷² oder zufällig – von einer höher gelegenen Position zu Boden stürzten. Während ein Fuß vollkommen unverziert ist (**Kat.-Nr. B14; Abb. b-19**), sind andere figürlich geschmückt und einer mit einer Inschrift versehen. Vor das Sprungbein der **Kat.-Nr. B10 (Abb. b-15)** ist eine Sarapisbüste geblendet. Bei dem Band, das den Hacken dieses Fußes umschließt, handelt es sich

¹⁶⁷Porath (1995) 21, 23; Turnheim/Ovadia (2002) 28. Es gibt noch weitere, aber etwas erratische Angaben zu dieser Inschrift: Patrich (2002) 64: "decoration of ivy leaves with a date palm in between."

¹⁶⁸Der Name ist zum Beispiel für Attika belegt: LGPN II. Attica, 203.

¹⁶⁹Eck (2007) 193, Abb. 25.

¹⁷⁰SB 10948, 8 (1./2. Jh. n. Chr.); O. Claud. I, Nr. 104, 6; 113, 2; 114, 2 (100-120 n. Chr.); P. Aberdeen Nr. 22, 4; P. Reinach Nr. 119, 2; 3; 4; P. Phil. Nr. 18, 26 (sämtl. 2. Jh. n. Chr.); P. New York Nr. 20 (2./3. Jh.); P. Strassburg Nr. 782, 7 (208-9 n. Chr.); BGU I Nr. 34, col II, 24 (322 n. Chr.).

¹⁷¹Porath (1995) 21ff.; Gersht (1996) 310f. Welche Füße wirklich im Sacellum gefunden wurden, welche nur sekundär mit ihm verbunden werden können, ist der Literatur nicht konkret zu entnehmen. Zwei bisher unbekannte Füße werden gezeigt in: Gersht (2008) Abb. 4 (beide rechts im Bild), ob es sich hier um Fundstücke aus dem Sacellum handelt, wird nicht eigens erwähnt.

¹⁷²Es ist durchaus möglich, daß solche Bildnisse durch einen einzigen, zielgerichteten Schlag andersgläubiger Ikonoklasten entweiht wurden: Chancey (2006) 206.

nicht um einen Hinweis auf eine Sandale, sondern entweder um den Rest eines Schlangenleibs, der ähnlich bei **Kat.-Nr. B12** zu verfolgen ist und dessen Vorderteil sekundär zu einer Büste umgearbeitet wurde, oder man hat es mit einer Darstellung des Sarapis als Agathodaimon zu tun. Um den Knöchel der **Kat.-Nr. B12** (**Abb. b-17**) windet sich eine wirkliche Schlange¹⁷³, wahrscheinlich ist das auch bei der **Kat.-Nr. B15** (**Abb. b-20**) der Fall. Der Knöchel der **Kat.-Nr. B13** (**Abb. b-18**) wird von einem Ring umschlossen. Auf dem Stumpf der nicht figürlich verzierten **Kat.-Nr. B11** (**Abb. b-16**) wurde gelesen [τ]ῇ Κόρη | [B]άρβα- | ρος¹⁷⁴. Die Lesung ist gut nachvollziehbar, ebenso die Interpretation als Votivinschrift, wonach Barbaros der Kore diesen Fuß dargebracht hat. Von dem Artikel vor dem Namen der Göttin meint man neben dem η noch ein τ zu erkennen, das mit dem ersten in einer Ligatur verbunden zu sein scheint. Vor der bisherigen ersten Zeile könnten noch Reste weiterer Buchstaben ausgemacht werden, der Platz reicht aber nicht aus für eine ausführlichere Weihinschrift, zum Beispiel Δήμητρι καὶ τῇ Κόρηι oder ähnliches, auch läßt sich kein ägyptischer Göttername ausmachen. Es ist mit etwa vier Buchstaben zu rechnen, folgende Lesung wird vorgeschlagen: [----] | τῇ Κόρη | [B]άρβα- | ρος.

Die beschriebenen Votive lassen sich typologisch gut einordnen. Obwohl solche Votivfüße nicht unbedingt auf ägyptische Götter bezogen sein müssen¹⁷⁵, trifft dies für zahlreiche Parallelobjekte zu. Es handelt sich um sogenannte Sarapisfüße, für die es bisher etwa dreißig bis vierzig Belege gibt, die überwiegend aus Ägypten stammen¹⁷⁶. Zuweilen sind sie eher ungeschmückt und tragen einfache Sandalen, häufig jedoch weisen sie aufwendige Verzierungen auf und zeigen die Bilder der Gottheiten Sarapis, Isis, Anubis, Horus/Harpokrates oder von Uräen. Zum Vergleich sei ein offensichtlich noch unpublizierter Fuß aus Granit im Museum von Karanis, Fayum – Ägypten, gezeigt (**Abb. b-21a/b**). Besagte Spezialvotive waren nicht immer nur aus Marmor oder Hartgestein gefertigt, sondern auch aus einfacheren Materialien¹⁷⁷. Oft erreichten sie kolossale Ausmaße. Die anorganische Längung und dünne Plinthe zeigen an, daß sie nie zu Statuen gehört haben können. Der Sinn der Weihungen ist nicht einfach zu klären. Gerne wird angenommen, daß sie im Rahmen eines Heilkultes gestiftet wurden, jedoch fehlt dafür in vielen Fällen ein direkter Hinweis. Eher ist anzunehmen, daß es sich um Dankesgaben für eine besondere Machtdemonstration der ägyptischen Götter handelt. Auf keine Heilung, sondern auf einen wunderbaren Schutz deutet die Inschrift auf

¹⁷³Turnheim/Ovadiā (2002) 27f. sehen in der Schlange einen Hinweis auf Nemesis!

¹⁷⁴Hierbei handelt es sich um die einzige erkennbare Inschrift auf besagten Fußvotiven. Dennoch existieren Aussagen, daß zwei Füße Inschriften tragen würden. So Porath (1995) 21.

¹⁷⁵Steinepigramme 89, Nr. 18/01/09.

¹⁷⁶Dow/Upson (1944); Castiglione (1971); Castiglione (1974); Le Glay (1978).

¹⁷⁷Perdrizet (1921) 107f., Kat.-Nr. 348f., Taf. 15.

dem Sockel für ein Fußvotiv aus dem römischen Heiligtum von Ras el-Soda bei Alexandria hin¹⁷⁸: "Durch die Pferde vom Wagen geschleudert wurde Isidoros, gerettet stiftete er hier der Gottheit statt der (eigenen) Füße (die er sich nicht gebrochen hatte) die Spur (= das Abbild) eines Fußes". Für gewöhnlich sind die Votive innerhalb der römischen Epoche kaum zu datieren und man muß allgemein von einem kaiserzeitlichen Phänomen sprechen. Sekundäre Fixpunkte für eine Verbindung von ägyptischen Göttern und Füßen bietet etwa die bei Tacitus erhaltene Episode um Vespasian, der im alexandrinischen Sarapieion einen Kranken mithilfe seines Fußes heilte¹⁷⁹. Auf alexandrinischen Münzen von Hadrian bis Septimius Severus (**Abb. b-21c**) findet sich die Darstellung des Sarapisfußes mit einer Büste des Gottes¹⁸⁰. Athanasius, Bischof von Alexandria im 4. Jh., wettet in seiner Schrift *Contra gentes* gegen das heidnische Gottesverständnis: "Sie vermischten vernünftige Wesen mit unvernünftigen, kombinierten naturverschiedene Dinge und verehren sie als Götter. Dahin gehören bei den Ägyptern die Götter mit Hunds-, Schlangen- und Eselsköpfen, bei den Libyern Ammon mit dem Widderkopf. Wieder andere nahmen die Körperteile: Haupt, Schulter, Hand und Fuß für sich gesondert, versetzten einen jeden unter die Götter und verehrten ihn göttlich, wie wenn sie nicht genug hätten an ihrem Kult für den ganzen, ungeteilten Körper."¹⁸¹

Es sei hier daran erinnert, daß in Caesarea nicht nur Sarapis mit den Füßen in Verbindung steht, sondern auch die Kore, also Persephone. Dies muß weiter unten noch erläutert werden. Kore oder Kyria bzw. Kyria Kore werden inschriftlich auch auf drei weiteren Votivfüßen erwähnt, die vor wenigen Jahren zusammen mit zwei unbeschrifteten Füßen im israelischen Kunsthandel kursierten (**Abb. b-22a-e**)¹⁸². Die Stücke, alle aus Marmor (?), erhalten hier aufgrund ihrer unklaren Herkunft und anderer Gründe (s. unten) keine tiefergehende Behandlung und keine Katalognummern. Soweit die Inschriften aufgrund des Auktionskatalogs erkennbar sind, ergeben sich folgende Lesungen:

a) Φλλάιος | Ὁμειλος | Καισαρεὺς | τῇ Κυρίᾳ | ἀνέθηκε¹⁸³

178Adriani (1940) 145f. Taf. 54; die Inschrift wurde auch abgedruckt und kommentiert durch: I. métriques Nr. 109: ῥιφθεις ἐξ ἵππων ἀπ' ὀχήματος ἐνθ' Ἰσίδωρος σωθεις ἀντὶ ποδῶν θῆκεν ἵχνος μάκαρι.

179Zur Episode **Kap. D. 4. 4. 3**.

180Bakhom (1999) 49ff.; SNRIS 152.

181Contra gentes 9, 24-31: λογικὰ γὰρ ἀλόγοις ἐπιμίξαντες, καὶ ἀνόμοια τῇ φύσει ἐνείραντες ὡς θεοὺς θρησκεύουσιν· οἳ εἰσιν οἱ παρ' Αἰγυπτίοις κυνοκέφαλοι καὶ ὀφιοκέφαλοι καὶ ὄνοκέφαλοι, καὶ ὁ παρὰ Λίβυσι κριοκέφαλος Ἄμμων. ἄλλοι δὲ τὰ μέρη τῶν σωμάτων, κεφαλὴν καὶ ὦμον καὶ χεῖρα καὶ πόδα καθ' ἑαυτὰ διελόντες, ἕκαστον εἰς θεοὺς ἀνέθηκαν καὶ ἐξεθείασαν, ὥσπερ οὐκ ἀρκούμενοι ἐξ ὁλοκλήρου τοῦ ὅλου σώματος ἔχειν τὴν θρησκείαν.

182Deutsch (2004) 95f., Nr. 393-395.

183Deutsch (2004) Nr. 393.

b) τῇ Κυρί- | α Κόρη | καλᾶι ἄν- | ἐθήκεν¹⁸⁴

c) Κοσιννία | Γαία Θαλία | τῇ Κυρία | Κόρη | ἀνέθηκεν¹⁸⁵

Die Stücke wirken aufgrund einiger Umstände ausgesprochen dubios. Mißtrauisch machen der gute bis sehr gute Zustand, vor allem im Vergleich mit den Votiven aus dem Sacellum (s. oben), und bestimmte Details der Inschriften: Kore wird epigraphisch sonst offenbar nie als "Herrin" bezeichnet¹⁸⁶. Die Schreibung καλᾶι für καλῇ ist nicht nur sehr selten, sondern wird auch nie mit Kore verbunden. Hinzu kommt der verdächtige Umstand, daß diese Füße im Kunsthandel die Nennung der Kore auf einem Fußvotiv in Caesarea (s. oben) und des Kaisareus auf einem Fußvotiv vom Karmel (s. **Kap. B. 5. 2. 2.**) auf perfekte, aber desto verdächtiger Weise miteinander verknüpfen. Der Gedanke liegt nahe, daß Kunstfälscher die archäologischen Funde der letzten Jahrzehnte genau verfolgten, um dann passgenau ein "missing link" zu produzieren¹⁸⁷. Als erläuternde Parallelen zum beschrifteten Fuß aus dem Sacellum in Caesarea müssen die fünf Objekte wahrscheinlich ausscheiden.

Es ist nun aber möglich, aufgrund der erwähnten Barbaros-Inschrift (**Kat.-Nr. B11**), der Verehrung des Sarapis in dem kleinen Sacellum die der Kore-Persephone zur Seite zu stellen. Letztere nimmt dann naturgemäß die Position der Isis ein. Diese Assoziation ist zwar seltener als die Annäherung von Isis und Demeter¹⁸⁸, jedoch auch belegt¹⁸⁹. Daß Sarapis häufig mit Pluto oder Hades gleichgesetzt wurde, ist bekannt¹⁹⁰. Apuleius nennt Isis unter anderem als "die durch das nächtliche Geheul Schauder erregende Proserpina"¹⁹¹. Tacitus, in seinem Referat über die Installierung des Sarapiskultes in Alexandria, gibt an, daß nicht nur das Bildnis des Gottes in dem Tempel des Jupiter Dis zu Sinope gestanden habe, der dann von dort nach Ägypten gebracht worden sei, sondern auch "ein weibliches Bild daneben, welches man meistens Proserpina nenne."¹⁹² Nach der Ankunft in

184Deutsch (2004) Nr. 394.

185Deutsch (2004) Nr. 395.

186Vgl. Roscher II 1, 1755f.

187Eine Anfrage des Verf. beim Auktionshaus "Archaeological Center" in Tel Aviv, den Vorbesitzer und den Verbleib der Objekte betreffend, blieb unbeantwortet.

188Hdt. 2, 59 und 156; dazu: Lloyd (1976) 269; Lloyd (1988) 146. Vgl. Tobin (1991). Ein vergleichbares Zuständigkeitsgebiet – Ackerbau und Vegetation, Chthonisches – besitzt Isis als Thermuthis: Deschênes (1978); Dunand (2000) 49ff.

189Furio (1961). Zur epigraphischen Gleichsetzung von Isis und Kore: RICIS 202/0164 (2. Jh. v. Chr.); 202/0377 (2./1. Jh. v. Chr.); 603/1101 (2./3. Jh. n. Chr.).

190Stambaugh, Sarapis, 27-35.

191Apuleius, metam. 11, 2, 4 nocturnis ululatus horrenda Proserpina. – Die Göttin selber greift den Gedanken wieder auf: ebd. 11, 5, 3: Siculi trilingues Stygiam Proserpinam (appellant). Vgl. Griffiths (1975) 117f., 151 mit weiteren Angaben

192Tac. hist. 4, 83.

Alexandria erhielt der Gott ein Heiligtum in Rhakotis, dort hatte schon eine "Kapelle gestanden, die seit alter Zeit dem Sarapis und der Isis heilig war"¹⁹³. Tacitus parallelisiert also deutlich die Proserpina von Sinope und die Isis von Rhakotis. Bezug auf diese Tradition könnte auch eine Aussage im Alexanderroman nehmen¹⁹⁴, daß Alexander, als er an die Stelle des späteren Alexandria gekommen sei, dort einen alten Tempel mit den Bildnissen des Sarapis und der Kore-Persephone vorgefunden habe. Plutarch zitiert ältere Schriften mit ähnlicher Aussage: "Es heißt nämlich, Sarapis sei kein anderer sei als Pluton, und Isis dieselbe wie Persephone."¹⁹⁵ Der Lobpreis auf Isis aus Oxyrhynchus erwähnt an zwei Stellen, daß Isis als Kore bezeichnet werde¹⁹⁶. Auch wenn die Angaben dieser Liste teilweise kaum verifizierbar sein werden, so sagt der Text doch aus, daß man sich eine Isis-Kore zumindest vorstellen konnte. Die Annäherung zwischen Isis und Demeter/Kore wurde im spätantiken Ägypten noch so intensiv empfunden, daß der bereits zitierte Athanasius im 4. Jh. in der Verehrung weiblicher Gottheiten ein besonderes Beispiel für die sich vom wahren Gott abwendende Götzenverehrung sieht: "... bei den Ägyptern der Isis, Kore, Neotera, und bei anderen Aphrodite."¹⁹⁷ (vgl. **Kap. D. 2. 5. 4. 3.**)

Diese antiken Belege klären nun für das Sacellum in Caesarea über mehr als einen Sachverhalt auf. Dort wurde nicht nur Isis unter dem Namen der Kore verehrt, wahrscheinlich handelt es sich bei dem Götterpaar Sarapis und Isis-Kore um die direkte Ableitung aus dem Pantheon Alexandrias¹⁹⁸. Unübersehbar ist der chthonische Aspekt, der Kore-Persephone ohnehin anhaftet, in den zitierten Literaturstellen aber noch zusätzlich hervorgehoben wird. Es könnte also vermutet werden, daß dieser Kontext auch für das Sacellum vorliegt; daß demnach Sarapis hier vor allem als Hades verehrt wurde¹⁹⁹. Das Paar Hades und Persephone ist vor allem für den Grabzusammenhang typisch²⁰⁰, worauf in dem Sacellum in Caesarea allerdings nichts hindeutet. Dagegen würde eine

193 Tac. hist. 4, 84.

194 Vgl. Stambaugh, Sarapis, 40f.

195 Plutarch, de Iside 27: οὐ γὰρ ἄλλον εἶναι Σάραπιν ἢ τὸν Πλούτωνά φασι καὶ Ἴσιν τὴν Περσέφασσαν.

196 P. Oxyr. 1380, 104-105 (bei Totti, Texte, Nr. 20).

197 Athanasius, contra gentes 10: παρὰ δὲ Αἰγυπτίοις Ἴσις καὶ Κόρη καὶ Νεωτέρα, καὶ παρ' ἄλλοις Ἀφροδίτη.

198 Überflüssig ist der Gedanke, man müsse hier vielmehr eine Trias erkennen – SNRIS 161: "Il est d'ailleurs fort possible que la chapelle de l'hippodrome ait été consacrée à une triade Korè-Isis-Sarapis distincte de celle représentée majoritairement sur la monnayage civique, à savoir Tychè-Dionysos-Déméter." Nochmals: Isis kann ebenso gut als Kore bezeichnet werden, was im vorliegenden Fall auch deswegen Sinn macht, weil Isis selber gar nicht zur Sprache kommt!

199 An einen chthonischen Aspekt der ägyptischen Götter hatte bereits Rivka Gersht gedacht: Gersht (1996) 313. Jedoch spannt sie diesen Gedanken nicht weiter, da ihr Interesse darin bestand, die archäologische Evidenz mit P. Oxyr. 1380 und der "Coupe de Césarée" in Übereinstimmung zu bringen.

200 Barbet/Vibert-Guigue (1994) 257-263. Grabinschriften nennen das Paar ebenfalls: Steinepigramme 337, Nr. 21/12/02 (2./3. Jh.), aus Neapolis: die Verstorbene kann sich als Kore-Priesterin trösten; Steinepigramme 427, Nr. 22/44/01, aus der Gegend von Kerak: das Grab errichtet als ναὸς Πλουτεῖ καὶ Περσεφονείῃ; ähnlich

Verehrung für die unterweltlichen Gottheiten zu den im Hippodrom stattfindenden Kampfspielen passen²⁰¹. Isis-Persephone und Sarapis-Hades sind hier sicher nicht nur in ihrer Zuständigkeit für das jenseitige Leben um Rat und Hilfe angegangen worden. Gerade die erste war dafür bekannt, die Personen, die bereits an der Schwelle des Todes stehen, mit neuem (d. h. ggf. auch diesseitigem) Leben zu beschenken²⁰². Eine Nemesis-Verehrung, die für das Sacellum angenommen wurde²⁰³, macht dagegen zwar Sinn vor dem Hintergrund anderer Spielorte, wo dieser Göttin gedacht worden sein könnte²⁰⁴, allerdings fehlt in Caesarea dafür jede positive Evidenz.

Ein Hinweis auf die lokale Bedeutung des Sarapis als Hades könnte auch eine Statuette des sitzenden Gottes bieten (**Kat.-Nr. B16; Abb. b-23**), die "not far from the shrine" im Hippodrom gefunden wurde²⁰⁵. Eine genauere Untersuchung und vor allem eine bessere Abbildung des Stücks, das bisher nur in einer Photographie zugänglich ist, wären wünschenswert. Die Höhe von 9,4cm wurde mir auf Anfragen freundlicherweise von Frau Rivka Gersht mitgeteilt. Ikonographisch ungewöhnlich ist die Sitzgelegenheit des Gottes, die vor allem seitlich des linken Oberschenkels zu beobachten ist: Während bei den meisten typologisch vergleichbaren Sarapisbildern an dieser Stelle ein Thron eckig vortritt oder jedenfalls zu erwarten ist, wölbt sich hier eine Art von Reliefgrund unterhalb des erhobenen (aber verlorenen) linken Arm empor und scheint diesen sogar zu hinterfassen. Ähnliches ist zu Füßen der Statue zu beobachten: Hier befindet sich nicht der übliche Fußschemel, sondern die Sohlen standen ihrerseits auf erwähntem Reliefgrund. Der Schluß liegt nahe, daß diese Sarapisdarstellung nicht den monumentalen Charakter der meisten Vergleiche teilte, sondern zu einer größeren Komposition gehörte.

B. 3. 5. Osiris-Inschrift – ägyptisch oder nicht ägyptisch?

Nicht Sarapis, aber Osiris, dessen ägyptisches Äquivalent, nennt eine Grabinschrift, die 1968/9 "südlich des Theaters gefunden" wurde, also an einem vom vorher behandelten Sacellum im Hippodrom nicht zu weit entfernten Ort. Der Stein könnte nicht nur als Zeugnis für die Verehrung ägyptischer Götter in Caesarea gelten, sondern fügt sich möglicherweise außerdem zu deren funerärem Charakter. Die Wiedergabe des Textes folgt der maßgeblichen Ausgabe²⁰⁶.

Steinepigramme 428, Nr. 22/44/02, aus dem Hauran (beide römisch). In alexandrinischen Gräbern ist das Thema übrigens auch vertreten: Guimier-Sorbets/Seif el-Din (1997); Venit (2002) 145f. (datieren ins 1.-2. Jh. n. Chr.).

201Vgl. Golvin (1988) 337-340; Golvin/Landes (1990) 174ff.; Junkelmann (2008) 27ff.

202Das elfte Buch der Metamorphosen des Apuleius enthält darauf zahlreiche Anspielungen: 11, 5, 1; 11, 6, 5f.; 11, 18, 2; 11, 21, 6; 11, 23, 8. Vgl. Griffiths (1975) 165ff., 270, 280f., 296-301.

203Turnheim/Ovadia (2002) 28f.

204Humphrey (1986) 669 mit Endnote 51.

205Gersht (1996) 313.

206I. Caesarea 139f., Nr. 158., Taf. 104. Siehe auch RICIS 403/0401 und jetzt auch Μειμαρη/Μακρυγιαννη (2008) 114ff. Nr. 51.

Εὐψυχ[εῖτε φίλα?] μου τέ- | κνα. εὐψύχ[ει], Πρεῖσκε | Νεμωνιανέ, ἐτῶν εἰ, | δοῖ
 σοι ὁ Ὑοσειρις τὸ ψυχρὸν ὕ- | δωρ σὺν τῇ ἀδελφῇ σου τῇ μονο- | ὥρῳ ἀρπασθείση
 σὺν σοι. Καὶ σύ, | Ἰσίδωρε, εὐψύχει ἐτῶν ζ, δοῖ | σοι ὁ Ὑοσειρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ
 | σὺν τῇ ἀδελφῇ σου τῇ μονοῶ- |¹⁰ ρῳ ἀρπασθέντι σὺν σοι. Γῇ ὕ- | μῖν ἐλαφρὰ καὶ
 τὰ κατὰ δούς | ἀγαθὰ.

Übersetzung:

"Seid tapfer, meine lieben Kinder. Sei tapfer, Priscus Nemonianus, 15 Jahre alt. Möge dir Osiris das frische Wasser geben, zusammen mit deiner Schwester, der zur selben Stunde mit dir dahingerafft. Und du, Isidora, sieben Jahre alt, sei guten Muts. Möge dir Osiris das frische Wasser geben, zusammen mit deinem Bruder, dem zur selben Stunde mit dir dahingerafft. Die Erde (sei) euch leicht und gut die Dinge, die er unten gibt."

Für eine Datierung in römische Zeit sprechen neben den gräzisierten römischen Namen die Iotazismen: Ὑοσειρις (statt Ὑοσιρις), δοῖ (statt δοίη), Πρεῖσκος. Das Partizip in Zeile 11 wird gewöhnlich auf Osiris bezogen, da δίδωμι bereits zweimal als dessen Prädikat verwendet wird. Es könnte aber auch sein, daß γῇ das Wort regiert: τὰ κατὰ δούς ἀγαθὰ²⁰⁷.

Es handelt sich um ein im Wortlaut nahezu vollständiges Epitaph eines untröstlichen, aber leider auch unbekannten Elternteils für seine beiden Kinder: den Sohn Priscus Nemonianus und die Tochter Isidora, die in jungen Jahren sicher aufgrund eines Unfalls²⁰⁸ oder wegen einer Krankheit zur selben Zeit verstarben. Der Text beginnt mit einer für Grabinschriften gängigen Aufforderung, wendet sich dann aber mittels desselben Imperativs an jedes der Kinder einzeln und bedenkt sie weiter mit der jeweils identischen Osiris-Formel. Es bleibt aber nicht bei dieser Verdoppelung im Formular, sondern das eine Kind wird reziprok in den Wunsch für das jeweils andere einbezogen. Den Schluß bildet einerseits die Gräzierung der bekannten lateinischen Phrase "sit tibi terra levis". Damit kehrt der Sprecher aber außerdem in die Pluralform zurück, die er anfangs verwendete, und unterstreicht durch diese Rahmung die dazwischen liegenden Wünsche. Die ganze Inschrift entbehrt im Aufbau also nicht einer gewissen Kunsthaftigkeit.

207I. Caesarea ebd.; RICIS ebd.

208Vgl. ein frühkaiserzeitliches Gedenkrelief mit Inschrift für drei ertrunkene Geschwister in der Ny Carlsberg-Glyptotek, Kopenhagen: IG II/III² 8413.

Bisherige Herausgeber sind davon ausgegangen, daß die Familie des Priscus und der Isidora aus Ägypten stammte, zumal ein ägyptischer Gott gleich mehrfach in der Inschrift erwähnt wird²⁰⁹. Dies ist mit Argumenten zurückgewiesen worden, die nicht ganz ignoriert werden können²¹⁰: Einerseits wäre der Name Nemonianus in Ägypten nicht besonders häufig, andererseits seien besagte Osirisinschriften auch andernorts aus dem Mediterraneum bekannt. Nun handelt es sich bei der Formel um das "kühle bzw. frische Wasser des Osiris" allerdings um eine alexandrinische Kreation, die ihrerseits stark auf altägyptischen Grundlagen fußt. Aus Ägypten allein stammt denn auch mindestens die Hälfte der "δοίη σοι ὁ Ὅσιρις"-Belege²¹¹. Allein diese Statistik steht demnach dem obigen Einwand entgegen. Bestimmte sprachliche Eigenarten der Caesarea-Inschrift deuten ebenfalls darauf hin, daß die unbekannten Eltern des Priscus und der Isidora Anregungen am ehesten in Ägypten erhalten haben: μονόωρος oder μόνωρος ist selten, es scheint zwar in einer Grabinschrift aus dem römischen Klazomenai verwendet worden zu sein²¹², findet sich aber auch zweimal in magischen Papyri in Paris²¹³. Auch der beschriebene redundante Aufbau könnte auf einen epigraphischen Habitus des römischen Ägyptens deuten. So war es dort üblich, εὐψύχει mehrfach in ein und derselben Inschrift zu verwenden²¹⁴. Die spezielle Übersetzung von "sit tibi terra levis"²¹⁵ – γῆ υμῖν/σοι ἐλαφρά – findet sich in späthellenistischer und römischer Zeit in Kleinasien und auf den Inseln²¹⁶, aber auch in Ägypten²¹⁷. Aus Ägypten stammt dann auch eine günstige Entsprechung der Inschrift in Caesarea. Für letztere wird (s. oben) gerne davon ausgegangen, daß Osiris nicht nur "frisches Wasser", sondern auch "die "guten Dinge" in der Unterwelt zu vergeben hat. Eine Inschrift aus dem Kairiner Kunsthandel, über Braunsberg nach Warschau gelangt, wünscht dem Verstorbenen: ἀλλὰ κόνιν σοι κούφην καὶ δοίη ψυχρὸν Ὅσειρις ὕδωρ, "Osiris aber gebe dir leichten Staub und frisches Wasser".²¹⁸ Hier verbinden sich alle drei Elemente der palästinischen Inschrift in zwei Aussagen: das Wasser, die leichte Erde und die jenseitigen Gaben des Unterweltsgottes. Gemeinsam mit der Forschungsmehrheit gehe auch ich

209I. Caesarea ebd.

210Solin (2001) 239f. Etwas unfair wird dies in RICIS Suppl I, Nr. 95 zu 403/0401 beurteilt: "rejetée curieusement tout influence égyptienne dans cette inscription."

211Delia (1992); Tricoche (2009) 89-100.

212I. Erythrai/ Klazomenai Nr. 525, 5. Es wird hier mit "ein Jahr alt" übersetzt; vgl. aber LSJ Revised Supplement (1996) s. v. μόνωρος = "of a single age". Das Wort könnte auch in einer Grabinschrift aus Mysien ergänzt werden:

I. Hadrianoi/ Hadrianeia Nr. 73, 10.

213PGM I, 148, Bl. 27v, 2450; 154, Bl. 29r, 2624.

214SB 366; 373; 1421; 1404; 4987; 6238; SEG 31, 1566 (alle aus Alexandria).

215Lattimore (1962) 65-74.

216IG XII 1, Nr. 148; I. Galatia Nr. 184; I. Salamis XIII 2, Nr. 180; IC I, Nr. 2v, 49.

217I. Breccia Alexandrie Nr. 382; I. Jew. Nr. 39; 109; 113 (unsicher); SB 10721.

218I. métriques Nr. 47, 5f.; neu ediert in: I. Varsovie Nr. 68.

davon aus, daß die Familie des Priscus und der Isidora aus Ägypten nach Palästina gelangte und dort in Berücksichtigung der ägyptischen Bräuche den verstorbenen Kindern das Grab bereitete²¹⁹.

B. 3. 6. Zeugnisse anderer ägyptischer Gottheiten in Caesarea

Auf den Torso einer Isisstatue (**Kat.-Nr. B17, Abb. b-24**) wies Rivka Gersht jüngst mittels eines Miniaturfotos hin²²⁰. Zu erkennen ist zunächst wenig mehr als der mit der Knotenpalla bekleidete Frauenkörper. Bei genauerem Hinsehen lassen sich jedoch mehrere Details ausmachen: Offenbar ist der Knoten zwischen den Brüsten in typischer Weise durch die Gewanddecke gebildet worden, die über die rechte Schulter geführt ist. Über der rechten Brust ist deutlich der Wulst dieses Zipfels auszumachen. Unter der linken Achsel ist der Rand des Untergewandes zu erkennen, das von dem Wulst der Palla zum Körper gezogen wird. Es fehlt aber offenbar der lose linke Schulterzug der Palla, der vor der linken Schulter herabhängen sollte. Es wäre – wegen der Bildqualität mit einiger Vorsicht – zu überlegen, ob hier beide Schulterzüge mit dem Knoten verbunden sind und die Form eines Andreaskreuzes bilden. Ein anderer, wichtiger Punkt ist der Aufbau der Statue, die dem typischen Erscheinungsbild der Isis widerspricht²²¹. Die linke Schulter ist gegenüber der rechten sehr abgesenkt, dieweil der linke Hüftknochen heraustritt. Entsprechend scheint sich das Spielbein rechts, das Standbein aber links befunden zu haben. Wie ein Blick auf römische Isides zeigt – hier ein Stück im Museum Alexandria (**Abb. b-25**) – ist die Verteilung dort meistens umgekehrt. Wenn nicht davon ausgegangen werden soll, daß das Objekt entweder nicht gerade oder spiegelverkehrt abgebildet wurde²²², ist zu folgern, daß die Erscheinung das gängige Standschema seitenverkehrt wiedergibt. Solche Umkehrungen ergeben sich nie – soweit zu sehen ist – bei normalen, gerade auch den kleinformatischen Darstellungen der Isis: hier ist das Spielbein immer links. Lediglich bei einigen Statuen und Reliefs aus dem westlichen Mittelmeerraum ist es ähnlich wie bei dem Stück in Caesarea²²³. Auffallend ist, daß darunter die Darstellungen von Isispriesterinnen überwiegen. Häufig ist hier auch der mit beiden Schulterzügen gestaltete Pallaknoten. Es könnte sich also auch bei dem Stück in Caesarea um das Bildnis einer Frau im Isisgewand handeln, das nach zeitgenössischen Vorbildern im westlichen Mittelmeerraum gestaltet wurde. Ähnliche Vorlagen werden im folgenden Kapitel für das Isisrelief von Askalon vermutet (s. **Kap. B. 4. 4. 3.**). Der Fundort beim Theater – "lying in the inner perimeter of the sigma west of the scaena"²²⁴ – hat zwar Rätsel über den

219Die Rede von den guten Dinge, die im Jenseits auf den Verstorbenen warten, ist zwar auch fernab vom Nil belegt – Burkert (2003) 27f. – aber entspricht doch einer Vorstellung, die ursprünglich ägyptisch ist und zur Phraseologie ägyptischer Opferformeln gehört.

220Gersht (2008) 511 (mit Abb. 2, 16), 513.

221Dagegen, daß das Stück spiegelverkehrt sein könnte, spricht die korrekte Position des geknüpften Schulterzugs.

222In welchem Fall aber die Knüpfung des Pallaknotens mit dem linken Schulterzug vollzogen wäre, was wiederum einer Spiegelung des gängigen Schemas gleichkäme!

223Walters (1988) Taf. 7d, 12a, 27a u. d, 28c, 37b u. e, 40a, 41b, 43c, 51f, 52e.

224Gersht (2008) 513.

originalen Standort aufgegeben, allerdings scheint eine Aufstellung in der äußeren Fassade des Theaterbaus doch am wahrscheinlichsten²²⁵. Dies besonders, wenn es sich hier um eine Porträtstatue *sub specie deae* handeln sollte. Man beachte auch, daß im Theater der Verwendungskontext für den oben erwähnten Sarapisfries vermutet wird (**Kat.-Nr. B9**). Andererseits ergibt sich das Problem, daß entsprechende Bildnisse ägyptischer Götter selten für Theater überliefert sind²²⁶. Es muß zuletzt extra betont werden, daß es sich bei **Kat.-Nr. B17** um das bisher einzige ikonographische Zeugnis für Isis in Caesarea Maritima handelt. Auf eine zweite Isisfigur, die sekundär in einem spätantiken Badkomplex in Caesarea verbaut gefunden wurde, wird in der Literatur zwar verwiesen²²⁷, allerdings muß die Richtigkeit dieser Identifikation gerade angesichts anderer Fehldeutungen noch offen bleiben. Weder als Isis noch als Harpokrates ist zum Beispiel eine Bleistatue zu benennen, die in der Literatur gerne gezeigt wird²²⁸. Es handelt sich eindeutig um eine halbbekleidete Aphrodite Anadyomene mit Eros. Dagegen liegen für Harpokrates selber durchaus Belege vor. Zum Beispiel auf einer Gemme²²⁹, deren Zeugniskraft für Caesarea aber notwendig beschränkt bleiben muß.

Auf einem hohlen Gefäßkörper ist eine Darstellung des Harpokrates en relief wiedergegeben (**Kat.-Nr. B18; Abb. b-26**). Es handelt sich um den Ständer einer Öllampe, die oben aufgesetzt war, während unten ein Fuß für Standsicherheit sorgte. Parallelen für diesen traditionellen Lampentypus²³⁰, der in römischer Zeit gerne figürlich verziert wurde, finden sich in unterschiedlichen Gegenden des Mittelmeerraumes²³¹, bzgl. der Reliefdarstellung sind die ägyptische Themen nicht selten, ebensowenig die Parallelen aus Ägypten selber, so daß eine gewisse Wahrscheinlichkeit besteht, daß auch das vorliegende Fragment von dorthier nach Caesarea gelangte. Überzeugende Parallelen stammen jedoch auch von Knidos, wo auch eine Werkstatt vermutet wird²³².

225Netzer (2006) 112-115.

226Fuchs (1987) 189. Ob es sich bei einer weiblichen Bronzestatue aus Herkulaneum (ebd. 29f., Kat.-Nr. CII11) um eine Isispriesterin handeln muß, ist keineswegs sicher. Vgl. Kluge/Lehmann-Hartleben (1927) 72, 74, Abb. 3.

227Gersht (2008) 535f.

228Gersht (1996) 311f. Abb. 7; Belayche (2007) 459f., Abb. 5a.

229Hamburger (1968) 16, Nr. 117.

230Die Idee ist alt. Siehe die frühhellenistischen Ständerlampen aus dem Frühen Hellenismus: Mlasowsky (1993) 19, Abb. 2; 24f., Kat.-Nr. 13f.

231Walters (1914) 57f., Nr. 398, Taf. 11; 153, Nr. 1020 Taf. 12; Budischovsky (1977) 41f., Kat.-Nr. IV10, Abb. Taf. 21b; 181, Kat.-Nr. IV7; 211, Kat.-Nr. 44; Dunand (1990) 80, Kat.-Nr. 163; Hübinger (1993) 91, Kat.-Nr. 162, Taf. 2; Fischer (1994) 312f. Kat.-Nr. 741-3 Taf. 79; Tran Tam Tinh/Jentel (1993) 304f., Kat.-Nr. 418, Taf. 106, Abb. 395: Lampe ohne Griff auf einem Lampenhalter ("lampadophore"), auf dessen zylindrischer Oberfläche ein sitzender Harpokrates und ein Horusfalke en relief dargestellt sind; Bailey (1988) 457, Nr. Q1101bisEA, Taf. 155: ein Lampenständer mit Bes aus dem Fayum (H. 21,2cm).

232Bailey (1988) 340f., Kat.-Nr. Q2727, Taf. 81; 341, Nr. Q2735, Taf. 82; weitere Parallelen ebd. 329.

Sechs ikonographisch identische Amulettfigürchen aus Bronze (**Kat.-Nr. B19a-f; Abb. b-27**) stellen Harpokrates im selben Typus dar, wie er oben für Yavneh Yam beschrieben wurde (**Kap. B. 2. 2. 1.**). Wie dort ist auch hier eine Herkunft aus Ägypten wahrscheinlich. Die Figürchen zeigen den Kindgott unponderiert stehend, die rechte Hand am Mund, den anderen, linken Arm an der Seite herabhängend. Eine Parallele, die ebenfalls aus Bronze besteht, wurde in Amman entdeckt (**Kap. D. 5. 2.**) und aufgrund des archäologischen Umfelds ins 2. Jh. n. Chr. datiert. Eine andere stammt aus Petra (**Kap. E. 5. 2. 2.**).

B. 4. ASKALON

Inhalt: B. 4. 1. Einleitung – B. 4. 2. Kleinfunde aus Askalon und Umgebung – B. 4. 3. Ägyptische Götter auf Münzen Askalons? – B. 4. 3. 1. Ägyptisierende Kunst in Askalon – B. 4. 4. Basilika von Askalon – Darstellung der Isis-Astarte, Stadtgöttin von Askalon? – B. 4. 4. 1. Basilika von Askalon – Beschreibung des Bauwerks – B. 4. 4. 2. Pfeilerfiguren in Askalon und Vergleichsobjekte – B. 4. 4. 3. Isis-Relief: Eine Darstellung der Stadtgöttin? – B. 4. 4. 4. Ein Sarapisfuß aus Askalon?

B. 4. 1. Einleitung

Trotz einschlägiger Arbeiten²³³ besitzt man nur sehr unklare Informationen über die während der Römerzeit in der Hafenstadt (**Karte III**)²³⁴ gepflegten Kulte. Wenige Details sind darunter, die sich ohne größeren Aufwand zu einem zusammenhängenden Bild vereinigen ließen. Das betrifft besonders die in Askalon verehrten Göttinnen, denen Isis unter Umständen angeglichen worden sein könnte²³⁵. So ist zwar aus mehreren Schriftquellen – vor allem die bei Diodor²³⁶ erhaltene Passage – die Atargatis-Derketo²³⁷ als eine der Hauptgöttinnen der Stadt zu erkennen. Ihr vermeintlicher Fischkult scheint aber kein deutliches archäologisches oder ikonographisches Echo verursacht zu haben²³⁸. Weibliche Göttinnen tragen auf den lokalen Münzen nur die Taube, das für Astarte gewöhnliche Wappentier²³⁹. Vielleicht handelt es sich dabei um die von Herodot beschriebene Aphrodite Urania²⁴⁰, die ihrerseits sowohl mit Astarte wie mit Atargatis gleichgesetzt werden konnte²⁴¹. Atargatis-Derketo soll auf den städtischen Münzen abgebildet sein, trägt aber ebenfalls eine Taube in der Rechten²⁴². Der Triton, auf dem sie steht, weist eher auf ein größeres Gewässer bzw. sogar auf die besondere Rolle Askalons als Hafenstadt hin, als daß er die bei Diodor erwähnten Heiligen

233Fuks (2000); Belayche (2001) 222-232.

234Keel/Küchler, Süden, 49-75; NEAEHL 1 (1993) 103-108, s. v. Askalon (L. Stager); Niehr (1998) 200f.; Lipinski (2004) 331-335.

235Das liegt auch daran, daß bisher nicht alle Zeugnisse vollständig ausgewertet wurden. Zu nennen wäre zum Beispiel „a pretty head of a woman in marble (Artemis) brought by me from Ascalon in 1874“, Clermont-Ganneau (1884b) 225. Das Stück, das Teil der Sammlung des Palestine Exploration Fund ist, wurde nochmal erwähnt und abgebildet in: Clermont-Ganneau (1896) 188f., wird dort allerdings als Athene interpretiert. Oder eine Apollostatue aus Marmor: Clermont-Ganneau (1884) 115, Nr. 80.

236Diodor 2, 4, 2-6.

237Die beiden Namen synonym bei Plin., nat. hist. 5, 19; allgemein zu Atargatis: Haussig (1965) 244f.; DNP 11 (2001) 1167f., s. v. Syria Dea (A. Schütte-Maischatz); DNP 12, 2 (2002) 907, s. v. Atargatis (H. Niehr).

238Entsprechende Fischkulte waren in der Levante weiter verbreitet: Cumont (1917) 186f.

239Meshorer (1985) 26f.; Belayche (2001) 227f.

240Hdt. 1, 105.

241Vgl. Lipinski (1995) 108, 153; Belayche (2001) 227.

242Meshorer (1985) 36, Nr. 43. Zum Vergleich können die ägyptischen Gaumünzen dienen, die von Angelo Geissen und Manfred Weber in den Bänden 144ff. der Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik (ZPE) publiziert wurden. S. auch: Geissen (2005). Die Münzbilder verweisen sehr deutlich auf die sogenannten Heiligen Tiere, die in der jeweiligen Region geschätzt wurden. Vgl. zum Beispiel den Latos-Fisch als heiliges Tier auf den Münzen von Latopolis: Geissen/Weber (2004) Taf. 6.

Tiere vertreten soll. Ihren Kopf zieren offenbar die Scheren eines Krebstieres²⁴³; auch dies spiegelt die marine Bedeutung des Ortes²⁴⁴. Mit ägyptischen Göttern – gerade der Isis – ergeben sich keine offensichtlichen Verbindungen²⁴⁵. Hyginus Mythographus leitet zwar, in seiner Erläuterung des Sternzeichens der Fische, von Isis zum syrischen Fischkult über²⁴⁶; dabei setzt er aber keineswegs Isis und Derketo gleich, sondern vermengt eher die Informationen über die antike Verehrung heiliger Tiere. Er bezieht sich auch nicht auf Askalon.

Die unklare Situation des Pantheons von Askalon verbessert sich nur begrenzt durch den Versuch, die verfügbaren Fakten mit dem großen Bereich des Möglichen und Kombinierbaren zu verbinden. Selbst wenn etwa die Handelskontakte der Hafenstadt weitgespannt gewesen sein mögen, können deswegen doch nicht die Selbstzeugnisse ihrer Bürger aus gewissen Orten, etwa aus dem hellenistischen Delos²⁴⁷, als primäre Zeugnisse für die religiösen Gepflogenheiten in der Heimat gelten; zumal dann nicht, wenn die entsprechenden Inschriften in erheblich frühere Zeit datieren als die, die hier im Mittelpunkt steht. Wenn dann ein Bürger Askalons im 3. Jh. n. Chr. dem Sarapis im Heiligtum von Kanopos weihet und dabei Bezug auf einen in Askalon verehrten Herakles nimmt (s. **Kap. B. 4. 3.**), so können zwar für diesen Sonderfall Mutmaßungen angestellt werden²⁴⁸, ob jener Gott aber – also der Sarapis von Kanopos – ebenfalls in der philistäischen Stadt geschätzt wurde, ist aufgrund dieser Inschrift alles andere als gesichert.

Andere Komplexe gehören ebenso wenig in dieses Kapitel, das sich ausschließlich mit Zeugnissen der römischen Zeit befaßt: Weder hat die Erwähnung in P. Oxyr. 1380 etwas mit dem römischen Askalon zu tun, denn es wurde weiter oben die Möglichkeit aufgezeigt (s. **Kap. B. 2. 4.**), daß die Redaktion der auf diesem Papyrus niedergeschriebenen Textes zwar in der Kaiserzeit stattfand, aber Anschauungen hellenistischer Zeit widerspiegeln könnte²⁴⁹, noch ist der Hinweis auf die in **Kap. B. 2. 1.** erwähnten Bronzestatuetten angebracht²⁵⁰. Diese Statuetten wurden in der ausgehenden Achämenidenzeit produziert und hellenistisch genutzt, mit den Umständen während der nachchristlichen

²⁴³Abbildung in: Belayche (2001) 228. Fuks (2000) 30 sieht hier „a crescent“.

²⁴⁴Vgl. LIMC 8 (1997) 907-915 s. v. Oceanus (H. A. Cahn). S. den Okeanos des Mosaiks der Petra Church: Bikai (2002) 274.

²⁴⁵Vgl. unten **Kap. B. 4. 3.** über P. Oxyr. 1380. Vgl. auch Hamburger (1986) 195, Nr. 91, die Inschrift wird hier aufgelöst zu Ἰσ(καλων) Ἰσ(ις). Ebenso wie das Sujet der Abbildung ist dies aufgrund der Umzeichnung nicht zu verifizieren: man möchte hier eher ARC() erkennen. Vgl. aber Belayche (2001) 182, die Hamburger, ebd. mehr Glauben zu schenken scheint.

²⁴⁶Hyginus 2, 41.

²⁴⁷Fuks (2000) 28, 36, 37f.

²⁴⁸Belayche (2001) 230, 288 mit Fn. 58.

²⁴⁹Wenning (1992) 506 hat als einziger diesen großen zeitlichen und inhaltlichen Abstand ausreichend betont. Vgl. Fuks (2000) 41.

²⁵⁰Fuks (2000) 40.

Jahrhunderte haben sie nichts zu tun.

In dem talmudischen Traktat *Avoda Zara* existiert eine Aufzählung prominenter Kultorte des Nahen Ostens und seiner Hauptgötter. Neben Babylon wird auch Askalon aufgeführt, wo der Tempel einer rätselhaften Gottheit stünde. Wie der Traktat in vielen seiner Teile mehrdeutig ist, so ist auch diese Stelle umstritten und der Gottesname abhängig von seiner Vokalisierung unterschiedlich gelesen worden. Während ältere Herausgeber²⁵¹ hier „Zeripha“ erkannten, was mit „brennende Gottheit“ übersetzt wird, transkribiert man gerne auch mit „Sarapis“²⁵². Die Frage kann an dieser Stelle schon aus methodischen Gründen nicht entschieden werden; eine Lösung wurde bisher allerdings auch von Fachleuten nicht gefunden²⁵³. Klar erscheint jedoch, daß die Entscheidung zugunsten der Lesung „Sarapis“ bisher vor allem aufgrund einer vermeintlichen Präsenz des Gottes in Askalon getroffen wurde. Ähnliches gilt für den Ortsnamen von Sarafia (Khirbet esch-Scheraf/Aschraf) bei Askalon, der sich ebenfalls von einem Heiligtum des großen Ägypters herleiten soll²⁵⁴. Die Stelle im Talmud und das Toponym werden wechselseitig zur Stützung des jeweils anderen herangezogen, das *tertium comparationis* soll eine archäologisch oder numismatisch verifizierbare Präsenz des Ägypters in Askalon sein. Selbiges wird in den folgenden Kapiteln thematisiert, jedoch kann schon jetzt festgestellt werden, daß Sarapis im Fundmaterial ausgesprochen unterrepräsentiert ist. Zudem erscheint er, ganz im Gegensatz zu vielen anderen Orten Palästinas, nicht auf den städtischen Münzen. Die ägyptisierende Gestalt auf denselben zunächst als Zeus Kasios zu interpretieren, ist problematisch genug (vgl. **Kap. B. 4. 3.**). Zu weit würde es führen, aufgrund verstreuter Gleichsetzungen der Vatergottheit Sarapis mit dem jugendlichen Baal vom Kasion²⁵⁵ auch in dem Gott auf den Münzen Askalons einen Sarapis erkennen zu wollen. So entbehrt die Interpretation von Zeripha/Sarafia bisher jeder archäologischen Grundlage.

Weiterhin ist es auch problematisch, das vor Ort in Sarafia gefundene Material zwingend mit den ägyptischen Göttern verbinden zu wollen²⁵⁶. Es handelt sich um ein Votiv, einen Greifen mit Rad darstellend²⁵⁷. Man möchte hierin einen Hinweis auf den Isiskult sehen²⁵⁸. Nun ist der Greif als Symboltier der Nemesis gut belegt²⁵⁹, unter anderem auf Münzen Raphias²⁶⁰. Nemesis ist unter

251Abodah sarah 85f.

252Fuks (2000) 42.

253Friedheim (2006) 271f. mit Fn. 1023.

254Fuks (2000) 42; Belayche (2001) 96, 225ff.

255Vgl. auch Weber (1974).

256Belayche (2001) 225f.

257Fischer (1998) 140, 170, Nr. 112.

258Belayche (2001) 225

259Flage (1975) 106-121; zum Greifen von Sarafia: ebd. 116f.

260Meshorer (1985) 32.

Umständen auch mit Isis identifizierbar²⁶¹, aber hier deutet nichts darauf hin. Der Greif mit Rad als Zeichen des mahnenden Schicksals kommt auch häufig an den Nebenseiten römischer Sarkophage vor, ohne daß ein Zusammenhang mit ägyptischen Göttern nachweisbar ist²⁶². Was Ägypten selber betrifft, ist man zuletzt viel skeptischer gegenüber der Verbindung von Isis und Nemesis geworden²⁶³. In der Tat ließe sich dort der Greif auch mit dem spätägyptischen Löwengott Tutu und seiner Mutter Neith identifizieren²⁶⁴, ohne daß diese wiederum in irgendeiner Weise in der Levante präsent wären.

B. 4. 2. Kleinfunde aus Askalon und Umgebung

Wenige, verstreute Funde haben den Weg in die Literatur gefunden. Es ist möglich, daß zahlreiche Stücke, die im israelischen Kunsthandel mit der Provenienz Gaza auftauchen (s. **Kap. B. 9. 2. 3.**), ganz generell an küstennahen Orten während des Baubooms der letzten Jahrzehnte gefunden wurden. Sie könnten dann auch aus Askalon stammen, aber natürlich ist das nicht abzusichern.

Eine Terrakotte „provenant, parait-il, du littoral aux environs d'Ascalon ou du Nahr Rubin“ (**Kat.-Nr. B20; Abb. b-28**) hat in der Vergangenheit für Verwirrung gesorgt, bevor sie richtig als römische Statuette des mumifizierten Apis und nicht etwa als Darstellung des Moloch identifiziert werden konnte. Der Fundort wurde zuletzt angezweifelt²⁶⁵. Außerdem gilt für dieses Zeugnis des altägyptischen Tierkultes dasselbe, was bereits in **Kap. B. 2. 1.** geäußert wurde; daß nämlich – selbst wenn die Terrakotte im antiken Askalon genutzt wurde – sie hier kaum als Beleg ihres ursprünglichen Kontextes gewertet werden kann. Von Baron Ustinov wurde auch ein ägyptischer Schlangensarg aus Bronze (10x5x3,5cm) angekauft, der sich heute im Ägyptischen Museum Berlin befindet²⁶⁶. Man entdeckte ihn angeblich zwischen Jaffa und Askalon; ob er allerdings der römischen Kaiserzeit entstammt, bleibt sehr zweifelhaft. Mit der für Jerusalem vermuteten Verehrung des Sarapis in der Schlangengestalt des Agathos Daimon (s. **Kap. B. 8. 2. 2. 2.**) hat dieses Kästchen jedenfalls nichts zu tun.

Hill erwähnt eine Statue der Isis lactans: „A statue of Isis suckling Horus, in the ordinary form, was

²⁶¹Inschriften aus Delos: RICIS 202/0310-0312 (110/9 v. Chr.). Visser (1938) 43.

²⁶²LIMC Indices 2 (1999) 129f., s. v. Gryps.

²⁶³Lichocka (2004) 9ff.

²⁶⁴Kaper (2003).

²⁶⁵Skupinska-Løvset (1978) 105.

²⁶⁶Roeder, Bronzefiguren, §518f. (Inv.-Nr. 12392). Im Archäologischen Museum der American University Beirut befinden sich weitere dieser Schlangensärge, deren Herkunft zwar unbekannt ist, die aber vielleicht ebenfalls von der Levanteküste stammen.

found at Ascalon.“²⁶⁷ Die Nachricht scheint glaubwürdig und eindeutig, jedoch konnte das Objekt bisher nicht verifiziert werden, deswegen verbietet sich die Aufnahme in den Katalog. Es ist auch nicht deutlich, ob es sich hierbei um eine Lactans pharaonischen Typus oder etwa um eine griechisch-römische Terrakotte handelt – beide könnten auf ihre Weise als „gewöhnlich“ bezeichnet werden. Keinesfalls ist hier aber von dem Relief die Rede, das unten noch zu erörtern sein wird (s. **Kap. B. 4. 4. 3.**).

Bisher nicht wieder erörtert wurden Fragmente einer Kassettendecke, die Hermann Thiersch 1914 vorstellte²⁶⁸ und in deren Feldern Götterbüsten untergebracht sind. Eine dieser Büsten stellt am ehesten eine weibliche Person mit einer Fackel oder einem Szepter dar. Ihr Gesicht ist offensichtlich ausgeschlagen, jedoch trägt sie eine an Isis gemahnenden Kopfputz (**Abb. b-32**). Eine genauere Aussage hierzu wäre erst zu treffen, wenn das Objekt erneut lokalisiert werden würde.

Wie mir Frau Alegre Sabarjago im Rockefeller-Museum freundlicherweise mitteilte, soll vor der Küste der Stadt eine Bronzestatuetten des Sarapis gefunden worden sein, die sich heute im National Maritime Museum Haifa befindet. Die IAA-Nummer ist 1999-4208, der Kontext wird mit „Ashqelon North, Underwater Site 4424/0“ angegeben. Die Statuette scheint nicht publiziert zu sein. Da sie nicht in Augenschein genommen werden konnte und da es in der Vergangenheit bereits zu Fehldeutungen aufgrund eines vorläufigen Fundberichts gekommen ist (vgl. **Kap. B. 3. 4. 1.**), wurde der Hinweis hier zwar aufgenommen, von einer Aufnahme in den Katalog allerdings abgesehen.

Aus Ashdod, also nur gut 10 km nördlich von Askalon, stammt eine Terrakottabüste des Sarapis (**Kat.-Nr. B21; Abb. b-29**), die in der Literatur bisher nicht abgebildet und nur kurz erwähnt wurde²⁶⁹. Die Ikonographie folgt grundsätzlich der bekannten Typologie des Sarapisbildes. Zusätzlich sind einzelne Attribute zu erkennen, die Sarapis mit anderen ägyptischen Hauptgöttern verbinden: Die Atefrkrone deutet auf Osiris²⁷⁰ hin und kennzeichnet in dieser Weise eine Statuette aus Samaria (**Kap. B. 7. 4.**); sie wird in römischer Zeit aber ebenso bei mehreren Sarapis-Ammon-Figurinen eingesetzt²⁷¹. Auf Ammon weisen auch die kleinen Widderhörner an den Schläfen der Büste aus Ashdod²⁷². Sie ist sicher ins 2. oder 3. Jh. n. Chr. zu datieren und fungierte vielleicht, wie eine Sarapis-

²⁶⁷Hill (1912) 13.

²⁶⁸Thiersch (1914) 72, Taf. 15, 1-3.

²⁶⁹Dem Allard Pierson-Museum, Amsterdam, danke ich für die Erlaubnis, eine Abbildung des Objekts zu verwenden.

²⁷⁰LÄ 3 (1980) 814 s. v. Kronen (C. Strauss).

²⁷¹Grenier (2009) 157, Abb. 5-6.

²⁷²Wohl aufgrund einer mangelnden Abbildung hat Belayche (2001) 224 das Objekt auch falsch gedeutet und referierte statt der Atefrkrone eine „solar disc between two snake-uraeus.“

Büste aus dem Eretz-Israel-Museum in Tel Aviv (Höhe 8-9cm, Inv.-Nr. K51947, **Abb. b-30**), als Griff einer römischen Lampe. Ägypten ist als Herkunftsort für die Büste in Tel Aviv wie für die aus Ashdod anzunehmen. Typologisch nahe steht ein Terrakottaköpfchen aus Alexandria (**Abb. b-30a**)²⁷³.

Eine Terrakottabüste der Isis (***Kat.-Nr. B22; Abb. b-31**) wurde vor der Küste von Askalon gefunden. Obgleich dieser Fundort mehrdeutig ist, läßt doch die Kombination aus Knotenpalla und Mauerkrone die Verbindung mit dem unten geschilderten ikonographischen Befund reizvoll erscheinen, demzufolge die Stadtgöttin von Askalon in Gestalt der Isis dargestellt wurde (s. **Kap. B. 4. 4. 3.**). Es ist nicht ganz deutlich, ob es sich um eine wirkliche Büste oder nur um ein Büstenfragment einer Statuette handelt. In jedem Fall ist die Ikonographie ungewöhnlich. Mißtrauisch macht die Führung der Faltenbündel zwischen den Brüsten und zu den Schultern, die dort umbrechen und entlang der Oberarme verlaufen. Handelt es sich hier wirklich um eine Knotenpalla? Andererseits ist der Pallaknoten deutlich erkennbar. Es konnten keine überzeugenden Parallelen gefunden werden²⁷⁴.

Im Jahre 1998 förderte die Untersuchung eines Schiffswracks im Meer vor Askalon die Fragmente mehrerer Bronzegeßätschaften und Statuetten zutage. Darunter befand sich auch ein römischer Klappspiegel, dessen Henkel an kleine Büsten (Isis und Sarapis) appliziert war (**Kat.-Nr. B23; Abb. b-33**). Entsprechend dekorierte Spiegel stammen aus Ägypten (**Abb. b-34**)²⁷⁵, waren aber weit verbreitet. Ähnliche Büsten befinden sich zahlreich im Museum des Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem (**Abb. b-34a**), sind aber – soweit zu sehen ist – nicht publiziert²⁷⁶. Vergleichsmaterial wurde vor einigen Jahren in einer Höhle am Toten Meer gefunden, deren Inventar mit Aufständischen der Bar-Kochba-Revolution in Verbindung gebracht wurde²⁷⁷. Inwieweit der besagte Klappspiegel als Zeugnis eines in Askalon ansässigen Kultes begriffen werden kann, ist mehr als unsicher. Möglicherweise wird aber durch den Wrackfund dokumentiert, auf welcher beiläufigen Weise Ägyptika in die Levante gelangen konnten.

273Breccia (1930) Taf. 21, 3; vgl. Fischer (1994) 321, Nr. 779, Taf. 81.

274Ein ähnlich schematisiertes Isisgewand weist etwa eine Berliner Terrakotte auf: Weber (1914) 214, Nr. 372, Taf. 34; vgl. aber ebd. 113f., Nr. 153, Taf. 16.

275Hier abgebildet ein Vergleichsobjekt im British Museum (Inv.-Nr. 1875.08-10.110), das Ägypten stammt. Durchmesser: 15,7cm. Quelle: British Museum Database. Zusätzlich: Davoli (1994) 71f. mit weiteren Parallelen.

276Vgl. Clermont-Ganneau (1896) 432f.

277Zissu/Ganor (2004) 115-118.

B. 4. 3. Ägyptische Götter auf Münzen Askalons?

Die Münzen der Stadt zeigen keinen Sarapiskopf, keine Isis-Fortuna oder ähnliches. Dennoch fehlt es nicht an Hinweisen auf Ägypten, die allerdings erläutert werden müssen. Dazu gehört einmal eine Münze aus der Zeit des Kaisers Antoninus Pius, die eine ägyptisierende Tempelfront zeigt²⁷⁸. Der Vergleich mit Zeugnissen der phönizischen Baukunst²⁷⁹ läßt vermuten, daß hiermit ein traditionsreiches Heiligtum der Stadt angedeutet werden sollte, das allerdings nicht mehr viel mit ursprünglich ägyptischer Sakralarchitektur oder sogar mit ägyptischen Göttern zu tun hat²⁸⁰, sondern Ausdruck einer lang andauernden lokalen Verwendung dieser Motive ist²⁸¹. Ähnliches wäre für andere ägyptisierende Motive anzunehmen, die auf Münzen Askalons erscheinen.

Das betrifft eine Gottheit, die mit mehreren Unterbrechungen während der zweiten Hälfte des 2. Jh. und der ersten Hälfte des 3. Jh. die Reverse ziert²⁸². Zuweilen wird selbige Gottheit in voller Gestalt, zum Teil auch nur in Büstenform abgebildet. Dabei trägt sie eine ägyptische Perücke, darauf eine sogenannte *hmhm*-Krone, in der rechten angewinkelten Hand eine Geißel (flagellum), in der Linken ein Szepter. Auf einer Münze Caracallas ist zwischen Perücke und Krone noch ein Kranz eingefügt; außerdem soll die Person porträtartige Züge des Kaisers wiederholen²⁸³. Sowohl die Ganzkörperdarstellung wie die Büsten stehen oder ruhen auf drei Löwen²⁸⁴, die im ersten Fall ebenfalls vollständig, im andern nur als Köpfe wiedergegeben sind, aber immer wie der Gott nach links schauen. Während spätere Darstellungen derselben Figur in archaisierendem Schrittstand abgebildet sind, trifft das nicht für die erste Prägung aus der Zeit des Kaisers Antoninus Pius zu (**Abb. b-35**)²⁸⁵. Es wurde noch nicht bemerkt, daß hier die bewußte Gottheit nicht schreitet, sondern mit dem Gewicht auf dem linken Bein steht. Inwieweit damit ein Prozess ablesbar ist – etwa von einem hellenisierten Gottesbild hin zu einem archaisierten – sei dahingestellt. Die sonstige Übereinstimmung der Darstellungen, ihre Zugehörigkeit zum selben Erscheinungsbild läßt allerdings vermuten, daß die geschilderten Reverse Bezug auf ein gleichartiges Kultbild nehmen²⁸⁶.

Es wurde angenommen, daß es sich bei der Gestalt auf den Münzen Askalons um eine „Isis“

278Meshorer (1985) 27. Nr. 50 (Antoninus Pius).

279Wagner (1980).

280Fuks (2000) 35: „It is possible ... that the temple that appears on the coins of Ashkelon is that of Isis.“

281So deutet es auch Belayche (2001) 223f.: „Egypto-Eastern style ... Ascalon remained a Phoenician town.“

282SNRIS 21, 75, 164f.

283Vgl. Prieur (2000) 183 (Caracalla).

284Meshorer (1985) 28 Nr. 52 (Antoninus Pius).

285Rahmani (1981) 47f., Taf. 11, 4.

286SNRIS 164, Fn. 447 erwähnt zwei Schmucksteine aus Palästina mit demselben Darstellungstypus, der antike Abdruck einer solchen Gemme hat sich in Jerusalem erhalten: Grimme (1913) 156 mit Abb. Eine entsprechende Gemme zeigt: Ben-Tor (1947) 171f.

handeln soll²⁸⁷, andere votierten für „Osiris“²⁸⁸. Neuerdings wird betont, daß „mieux vaut reconnaitre en elle une image hybride d'Harpocrate, c'est-à-dire l'Horus du Mont Casion“²⁸⁹. Während die ersten beiden Versuche ikonographisch kaum begründbar sind, bedarf die letzte These näherer Erläuterung: Zunächst handelt es sich bei der Gottheit auf den Münzen um eine männliche, jugendliche Person. Dafür spricht zwar die ganze Erscheinung, vielleicht auch die *hmhm*-Krone, die in der ägyptischen Ikonographie aber keineswegs nur dem Horus vorbehalten ist (vgl. **Kap. B. 2. 1.**)²⁹⁰. Das flagellum könnte den herrscherlichen Charakter der Erscheinung unterstreichen, in diesen Kontext würde unter Umständen auch die Krone passen, die Horus als Rächer und Erbe seines Vaters Osiris trägt²⁹¹. Nicht nach Ägypten, wohl aber in die Levante weist der Brauch, Gottheiten auf Tieren stehend abzubilden. Selbige Tradition wird auch in römischer Zeit ungebrochen fortgesetzt²⁹². Besonders phönizische Baale wurden auf Löwen stehend dargestellt (**Abb. b-36**)²⁹³. So darf man vermuten, daß auch in Askalon ein Baal gemeint ist. Der Name „Phanebalos“, der auf römischen Münzen Askalons ein Götterbild benennt²⁹⁴, deutet ebenfalls an, daß ein Baal in der Stadt geschätzt wurde. Auch eine Inschrift aus Abukir, nahe Alexandria, erwähnt, daß ein Bürger Askalons dem Sarapis ein Bildnis des unbesiegbaren Herakles-Baal gestiftet habe²⁹⁵. Dieser Baal, der auch mit dem Herakles-Melkart von Tyros vergleichbar wäre²⁹⁶, wird als θεὸς πατριός bezeichnet; also als heimatlicher oder als bereits von den Vätern verehrter Gott. Daß es sich hierbei um den gleichzeitig auf Münzen Askalons abgebildeten Gott handelt, ist möglich. Unsicher bleibt hierbei allerdings eine inhaltliche Verbindung zu Sarapis oder zu sonst einem ägyptischen Gott. Mit dem auf dem Berge Kasion östlich Pelusions verehrten Zeus Kasios²⁹⁷ ergeben sich nun folgende Übereinstimmungen: Letzterer wird auf Münzen seit trajanischer Zeit ebenfalls jugendlich dargestellt, trug eine *hmhm*-Krone und war ebenfalls eigentlich ein Baal, ein Epigone des gleichnamigen Gottes vom Berg Kasion nahe Ugarit²⁹⁸. Mit dem Baal von Askalon ergeben sich also insoweit Übereinstimmungen, was die grundsätzliche Natur des Gottes wie bestimmte ikonographische Elemente angeht. Dennoch erscheint es zunächst plausibler, für Askalon einfach

287Fuks (2000) 41; Friedheim (2006) 205 mit Fn. 740; RICIS 403/900; Fischer (2008) 500.

288Meshorer (1985) 28; Belayche (2001) 226.

289SNRIS 164.

290Budde (2002) 60 mit Fn. 5.

291Offenbar war die Assoziation von *hmhm*-Krone und Machtfülle auch bei Graeco-Ägyptern virulent. Das würde erklären, warum das Attribut für eine Darstellung Alexanders des Großen gewählt wurde: Rolley (1988).

292Speidel (1980) 7ff. zur altorientalischen Herleitung des Motivs; Hörig/Schwertheim (1987).

293Hier abgebildet eine Stele des Baal, die im Museum von Tartus (Syrien) aufbewahrt wird und aus dem phönizischen Heiligtum von el-Qatboun stammt. Vgl. Hanna (1994) 72ff.

294Fuks (2000) 32-35; Belayche (2001) 229ff.

295SB 8452 = I. Delta I, Nr. 14 (228 n. Chr.). Belayche (2001) 230, 288 mit Fn. 58.

296Fuks (2000) 31; vgl. Lipinski (1995) 226ff.

297Bonner (1946); Chuvin/Yoyotte (1986); Geissen/Weber (2008) 283-291, bes. 285ff.; Verreth I (2006) 427ff.

298Eissfeldt (1932), dazu: Hillmann (1990) 268f. Lipinski (1995) 244-251.

nur einen Baal zu erwarten, der – wie bereits seit vorhellenistischer Zeit üblich – mit ägyptisierenden Attributen versehen ist, als einen bestimmten ägyptischen Gott erkennen zu wollen²⁹⁹. Dessen Bezeichnung als "Harpokrates" (s. oben) wäre zusätzlich irreführend. Wohl wird der Zeus-Kasios mit Apollon und Horus verglichen³⁰⁰, doch handelt es sich hier um einen zwar jugendlichen, aber keinesfalls kindlichen Gott. Eine gewisse Plausibilität erhält die These von dem Zeus-Kasios auf Münzen Askalons freilich, wenn man sich die Rolle der Stadt als bedeutender Hafen kurz vor der ägyptischen Grenze³⁰¹ und damit als möglicher Partner Pelusiums verdeutlicht. Von Interesse ist dagegen, daß sich aus dem römischen Gaza, das doch noch näher an Ägypten lag, kein ägyptisches oder ägyptisierendes Motiv auf Münzen erhalten hat (**vgl. Kap. B. 9. 2. 3.**).

Zusätzlich fällt auf, daß sich eine solche Verehrung eines ägyptischen Gottes – so sie in Askalon stattgefunden hat und es sich nicht um die Ägyptisierung eines lokalen Baals handelte – historisch nicht weiter geäußert hat. Weder wurden Statuetten einer Horusgestalt oder Inschriften mit seiner Erwähnung entdeckt, noch ergibt sich im Befund der weiter unten zu besprechenden Basilika irgendein Hinweis. Das wäre ein Anhaltspunkt, daß die Beziehungen zwischen Askalon und Pelusion/Kasion hinsichtlich der ägyptischen Gottheiten nicht zu eng gewesen sein können. Nähme man nämlich die Aussagen des P. Oxyr. 1380 umfassend ernst (vgl. **Kap. B. 2. 4.**), dann müßte auffallen, daß die Isis von Kasion bzw. Pelusion und die von Askalon unterschiedliche Namen tragen, die einen jeweils ganz anderen Charakter offenbaren: in Kasion Ταχνηψις, in Pelusion Ὁρμίστρια³⁰². Die Beinamen wirken plausibel, entsprechend der oben festgestellten Glaubwürdigkeit der Litanei bezüglich der ägyptischen Ortschaften. Tachnepsis wird auch in zwei hellenistischen Inschriften aus Delos als Name einer dem Zeus Kasios beigesellten Göttin angegeben³⁰³. Hormistria ist weder für Isis noch sonst nachvollziehbar belegt, kommt aber von ὀρμίζω, vor Anker legen, einlotsen, und würde damit der Bedeutung des Parhedros als Schützer der Seefahrt entsprechen³⁰⁴. In Askalon wird sie dagegen angeblich Κρατίστη genannt³⁰⁵, ein eher

299Zum Vergleich sei etwa auf die Stadt Apollonia-Arsuf hingewiesen, wo ein seit achämenidischer Zeit verehrter Reshep in griechischer Zeit in Apollon umgedeutet wurde: Roll (2009)

300Geissen/Weber (2008) 286f.

301Einen Hinweis auf die kommerziellen Kontakte könnte die bilingue Grabinschrift eines Schiffspatrons sein, die von einer Handelsgesellschaft in Askalon berichtet: SEG 51, 2016 [II/III]. Dieser Verein könnte sich dem Handel von Waren aus der Levante und Ägypten ins westliche Mittelmeer gewidmet haben; s. dazu auch Eck (2007) 183f.

302Letzte Edition: Totti, Texte, Nr. 20, 74-75.

303RICIS 202/0199-200; dazu Verreth (2006) 442.

304Vgl. Dunand II (1973) 113 mit Fn. 5. – Das Epitheton trägt Isis laut der Litanei auch anderswo: Totti, Texte, Nr. 20, 15.

305Totti, Texte, Nr. 20, 96. Fuks (2000) 41.

nichtssagendes Epitheton³⁰⁶, das Isis zudem nur in diesem Fall trägt³⁰⁷.

B. 4. 3. 1. Ägyptisierende Kunst in Askalon

Palästina und die angrenzenden Gebiete sind nicht reich an ägyptisierender Kunst in einem modischen und eher kulturellen als kultischen Sinne³⁰⁸, läßt man die spätantiken Nilmosaike (vgl. **Kap. B. 6. 4.**) oder die Pyramidengräber in Jerusalem, die aber auch der *nefeš*-Tradition folgen³⁰⁹, außer acht. Dies ist ein Umstand, der nebenbei gegen die im Endkapitel problematisierte These spricht (vgl. **Kap. G.**), der Zufluß der ägyptischen Kulte in römischer Zeit (unter Nutzung hellenisierter Ikonographie) sei als ein Produkt der Romanisierung zu begreifen. Man sollte in diesem Fall doch einen höheren Prozentsatz an ägyptisierender, also bewußt an pharaonische Darstellungsformen anschließender Kunst erwarten können. Es muß danach irritieren, daß das romanisierte Palästina an dem „Egyptian Revival“³¹⁰, der so charakteristisch für die Kunst der römischen Kaiserzeit ist, keinen Anteil haben sollte. Statt dessen fällt auf, daß diese Kunstform sich – wie an den obigen Münzen ablesbar – auf eine Stadt beschränkt, der ohnehin von alters her eine ägyptisierende Kunsttradition zu unterstellen ist und deswegen der dekorativen Intention dieser Richtung offen gegenüberstand. Wie um dies zu unterstreichen, können hier noch weitere Objekte genannt werden.

In dem Dorf Medschdel wurde 1896 das heute verlorene Marmorfragment eines römischen Rankenfrieses entdeckt, das daselbst im Gebäude der „English C. M. S. missionaries“ verbaut war, aber ursprünglich aus dem etwa 4 km westlich befindlichen Askalon gestammt haben soll³¹¹. Da nur eine recht mehrdeutige Zeichnung überliefert ist, erübrigt sich hier eine Reproduktion. Die Beschreibung dagegen ist ergiebiger. Offensichtlich waren die Ranken mit den Figuren einer Kampfszene bevölkert: Zwei Jäger attackieren von links und rechts kommend mit ihren Speeren eine Großkatze. Menschen wie Tier sollen das ägyptische Kopftuch – das sogenannte *Nemes* – tragen. Man kann sich dem damaligen Urteil nicht vorbehaltlos anschließen: „The sculpture is, I venture to think, Greco-Egyptian in character.“³¹² Die Ikonographie ist sicher nicht einmal mehr im Sinne der letzten Phase ägyptischer Kunst authentisch zu nennen, die man als graeco-ägyptisch bezeichnen könnte. Viel-

306Der Superlativ, der als Epitheton offenbar nicht besonders verbreitet ist – Roscher II 1, 1411, s. v. *Kratistos Theos* –, spiegelt eher weltliche Macht. So wird er gerne als Anrede gegenüber höherstehenden Briefpartnern, Beamten oder Gremien verwendet: Zehetmair (1911) Index s. v.; Hornickel (1930) 19-22.

307Einen guten Kontrast bietet der vermeintliche Beiname der Isis in Gaza: *Εὐπλοία*; s. Totti, Texte, Nr. 20, 99.

308Eine der seltenen Ausnahmen ist etwa die Basis eines „Stummen Dieners“ aus der Gegend von Fiq im Gaulan, dessen Basis von Füßen gehalten wird, denen nackte Frauenbüsten mit *Nemes*-Kopftuch appliziert sind: Weber (2007d) 452f., Abb. 2a/b.

309Hachlili (1988) 89ff.; Netzer (2003) 36; Triebel (2004); Hachlili (2005) 29-39, 107ff., 339; Küchler (2007) 734ff.

310So auch der Titel von Curl (2005).

311Hanauer (1897).

312Hanauer (1897) 35.

mehr liegt hier ein Zeugnis typisch römischer ägyptisierender Kunst vor; wie gesagt, eines der wenigen auf dem Boden Palästinas.

In einer vor der Küste Askalons gefundenen Basaltstatue (erhaltene H. 1,28m)³¹³ könnte sich ebenfalls die noch in griechisch-römischer Zeit befolgte ägyptisierende Darstellungsweise des lokalen Pantheons ausdrücken (**Abb. b-37**). Es handelt sich um den Torso einer männlichen Person. Schultern und Kopf sind verloren. Die Beine stehen nebeneinander, die Arme sind an die Seiten gelegt. Aus den geballten Fäusten schauen stabartige Füllsel hervor, das von Ägyptologen auch als „Schattenstab“ bezeichnet wird. Als einziges Kleidungsstück wird ein reich gefältelter Schurz getragen. Die Statue ist freiplastisch gearbeitet, besitzt auf der Rückseite jedoch einen Rückenpfeiler; dieser bewirkt, daß die Beinstellung nach hinten nicht offen ist. Die Darstellung weist zahlreiche Reminiszenzen an ägyptische Skulpturen auf, bietet allerdings ebenso Aufschluß darüber, daß es sich hier um keine originäre ägyptische Statue handelt. Dies geht aus den gedrungenen Proportionen ebenso deutlich hervor wie aus der Vernachlässigung der Hochachse oder der unauthentischen Drapierung des Schurzes. Zwar wurde das Stück in die Eisenzeit datiert – „late Iron Age (eight or seventh century B. C.)“³¹⁴ – jedoch wird diese Feststellung kaum durch den Fundort in der See nahegelegt, zumal neben der Statue römische Bauteile entdeckt wurden³¹⁵. Auch das Motiv der stehenden, ägyptisierenden Menschengestalt muß nicht in vorhellenistische Zeit weisen, da es – wie gerade die oben erwähnten Münzen erläutern – bis in römische Zeit verwendet wurde. Der Gedanke läge also nahe, es bei der Suche nach Parallelen nicht bei bronze- oder eisenzeitlichen Produkten levantinischer Kunst zu belassen. Denn interessanterweise geben gerade diese Parallelen³¹⁶ das ägyptische Erscheinungsbild treuer wieder als das vorliegende Stück. Dies betrifft vor allem das „Stand-Schreit-Schema“³¹⁷, das hier etwas verunglückt ist. Das ist auch nicht weiter verwunderlich, da doch erst die griechische Klassik mit der Wiedergabe des ponderierten menschlichen Körpers das für den Orient gängige Darstellungsschema ablöste. Mit letzterem scheint die Statue aus Askalon alles andere als vertraut. Das linke Bein ist nicht richtungsgerade nach vorne gesetzt, sondern zur Seite. Der Körper reagiert darauf mit einer leichten Senkung des linken Hüftknochens. Ob sich diese Bewegung in den Schultern fortsetzt, ist nicht mehr zu sagen, aber es ist doch nicht zu abwegig, das linke Bein der Statue als Spielbein, das rechte als Standbein zu bezeichnen. Die manieriert wirkende Überformung des ägyptischen „Stand-Schreit-Schemas“ findet sich ähnlich an Darstellungen des Antinoos, zum Beispiel an der berühmten Statue im Vatikan (**Abb. b-38**), die den Jüngling als Pha-

313Raban (2008).

314Raban (2008) 581.

315Raban (2008) 583.

316Raban (2008) 583ff.

317Vgl. Wildung (1989).

rao oder als Osiris vorstellen will³¹⁸. So wird hier eine römische Datierung der Statue vorgeschlagen; es sei in diesem Zusammenhang auf die Münze der Zeit des Antoninus verwiesen, die oben in **Kap. B. 4. 3.** zur Sprache kam.

B. 4. 4. Basilika von Askalon – Darstellung der Isis-Astarte, Stadtgöttin von Askalon?

Bisher liefern die Zeugnisse, die auf ägyptische Götter im Pantheon von Askalon hinweisen könnten, kein abgerundetes Bild: Auf Sarapis wird zwar aufgrund später Quellen geschlossen, doch hat er sonst kaum ein Echo hinterlassen; den Charakter der auf Münzen dargestellten Gottheit festzustellen, ist weniger ein Problem, als den Bezug nach Nordostägypten (Pelusium etc.) zu sichern; letztlich können auch die referierten Kleinfunde als historische Belege nicht überzeugen. Die Situation ist offenbar eine ganz andere andere als etwa in Caesarea (**Kap. B. 3.**), wo die Zeugnisse sich eher durch eine formale / inhaltliche Homogenität auszeichnen. An diesem Eindruck der Zufälligkeit für Askalon kann zunächst auch nicht das große Isisrelief in der Basilika ebenda etwas ändern (**Kat.-Nr. B24; Abb. b-39a-h**). Zwar besticht es durch seine Monumentalität und wurde immer wieder als Darstellung der Isis als Stadttyche apostrophiert³¹⁹. Allerdings gibt es dafür bisher gar keinen direkten Anhaltspunkt. Es gilt, direkte, das heißt ikonographische Hinweise zu finden, die indizieren könnten, daß auf diesem Relief wirklich eine Stadtgöttin von Askalon abgebildet ist.

B. 4. 4. 1. Basilika von Askalon – Beschreibung des Bauwerks

Etwa mitten im Stadtgebiet befindet sich eine lang gestreckte Architektur (**Abb. b-40**), bestehend aus einem säulenumstandenen Hof oder Saal mit einer Apsis am südlichen Ende. Insgesamt beträgt die bebaute Grundfläche ca. 35x110m³²⁰. Eine endgültige Publikation des Bauwerks ist auch nach mehr als 80 Jahren immer noch nicht erfolgt. Vergleichbares kann hier nicht angestrebt werden, die folgenden Notizen sind deswegen notwendig beschränkt. Der Bau wird als Basilika angesprochen. Diese Bezeichnung wird beibehalten, obwohl Zweifel bleiben: So ist die genaue Gestalt des Hofes/Saales nicht sicher, auch nicht, ob er etwa hypätral angelegt war oder bedeckt war, ob er zur gleichen Zeit wie der Apsidialbau angelegt wurde oder später³²¹. Im südlichen Bereich wurden vier nahezu vollständig bis sehr fragmentarisch erhaltene Reliefs gefunden³²², deren Zugehörigkeit zur Südwand des Hofes wahrscheinlich ist, deren genaue Position aber nur noch hypothetisch rekon-

318Meyer (1991) 119f., 121f., Kat.-Nr. IV3 Taf. 107f.; Kleiner (1992) 243ff. Abb. 210. Vgl. eine Bronzestatue aus Bologna, Mus. Civ. Arch. Inv.-Nr. 4690, in: Iside (1997) 477, Kat.-Nr. V.130.

319Belayche (2001) 224, 226: „confused with the local protective goddess“; Fischer (2008) 499: „represent the local, civic counterpart of the sculptural programm.“

320Wenning (1992) 501f.; Fischer (1995) 123ff.; Fischer (2008) 493ff.

321Vgl. Keel/Küchler, Süden, 65ff., wo der Bau als Bouleuterion geführt wird.

322Fischer (1998) 134-137

struiert werden kann (s. u.). Drei der Reliefs zeigen heranfliegende Viktorien, den einen Arm bekränzend erhoben (**Abb. b-41a-c**). Diese drei Reliefs sind in der Literatur ausreichend behandelt worden, auf eine nähere Beschreibung wird hier deswegen verzichtet³²³. Das vierte Relief zeigt den Oberkörper einer an der Knotenpalla und Krone leicht zu identifizierenden Isis; zu diesem Stück schließen sich unten weitere Erläuterungen an. Daß sowohl die Isis als auch die Viktorien zum selben Ensemble gehörten und nebeneinander angeordnet waren, beweisen nicht nur die sehr ähnliche Machart der Figuren und ihre Abmessungen, sondern auch die Tiefe der Reliefblöcke, die bei allen ca. 70 cm beträgt. Der Stil der zum Bau gehörenden Architektuornamentik wie der hier gefundenen Skulpturen (s. **Kap. B. 4. 4. 4.**) haben zum Ergebnis geführt, daß der Bau im 3. Jh. n. Chr. oder noch später in Nutzung stand³²⁴.

Die Basilika soll im übrigen unter den Reiseabrechnungen des Theophanes aus dem ersten Viertel des 4. Jh. n. Chr. erwähnt sein³²⁵. Nach dem Eintrag zu Askalon ist dort vermerkt: ἐν τῷ ἱερῷ βασιλικῇ περικεχρυσωμένη, εἴσοδος θεάτρου καὶ ὠδείου³²⁶. Man übersetzt hier unter anderem mit „golden basilica“³²⁷. Das Verb περιχρυσόω, etwas umfänglich vergolden, wird aber in den Papyri Ägyptens nie auf eine monumentale Architektur angewendet³²⁸, sondern bezeichnet vor allem die Goldfassung hölzerner Elemente. Oft handelt es sich dabei um einen Naos, einen Götterschrein, der auf diese Weise geziert war³²⁹. Auch sonst betreffen Vergoldungsarbeiten keinen ganzen Bau, sondern höchstens einen Abschnitt desselben³³⁰. Demzufolge könnte man auch für Askalon der Meinung sein, daß nicht etwa der ganze Bau mit Gold ausgekleidet gewesen wäre, sondern daß Theophanes einen Gegenstand oder Bauabschnitt, der mit βασιλικῇ umschrieben wurde und der golden überzogen war, „in dem Heiligtum“ einrichten ließ³³¹. Die Herausgeber haben an eine Kaiserstatue gedacht³³², jedoch scheint εἰκὼν βασιλικῇ weder in Inschriften noch in

323Die jüngste ausführlichere Beschreibung und eine Bibliographie bietet: Fischer (1998) 134-136, Nr. 97-99. Der erhobene Arm ist nur noch bei einer Viktoria zu erhalten, aber bei den anderen mit einiger Sicherheit anzunehmen.

324Wenning (1992) 503. Zur Datierung der Kapitelle in die Zeit um 200: Fischer (1995) 129; Fischer (1998) 51f., 68f.

325Fischer (1995) 121.

326P. Rylands IV, Nr. 627, 215-220 (4. Jh. n. Chr.); s. auch Matthews (2006).

327Belayche (2001) 223.

328Herrn Sebastian Prignitz, Berlin, verdanke ich den Hinweis, daß χρυσόω bereits in spätklassischen Bauinschriften des griechischen Mutterlandes nur die Teilvergoldung bezeichnet.

329Urkundliche Verwendung von περιχρυσόω zum Beispiel in: Gilliam (1947); häufig ist in diesen Tempelinventaren des 2. Jh. n. Chr. die Erwähnung eines ναὸς ξύλινος περικεχρυσωμένος, es kommen aber auch vergoldete Götterbilder zur Sprache. Entsprechend auch: Boswinkel (1968) Nr. 1 (ebf. 2. Jh. n. Chr.; s. Kommentar zur Zeile 5). Kockelmann (2008b) 157, 159.

330P. Köln I, Nr. 52 (263 n. Chr.): Vergoldungsarbeiten der Decke des Gymnasiums von Antinoupolis.

331In einer Stifterinschrift auf einem nordsyrischen Mosaik meint βασιλικῇ wohl „nur“ das Hauptschiff einer Kirche, also ebenso nicht das Gebäude im ganzen: Feissel (1994) 288ff.

332P. Rylands IV, 123; ebenso Matthews (2006) 51, 55. Vgl. Pekáry (1985) 66-80 zu Kaiserstatuen aus Edelmetall.

Papyri verwendet worden zu sein³³³. Dennoch ist sehr wahrscheinlich, daß βασιλικός als Adjektiv zu begreifen ist. Eine Möglichkeit bestünde darin, den Zusammenhang mit irgendeiner Architektur vorauszusetzen. Man erinnere sich etwa an das „Goldene Tor“ in Konstantinopel, ein Triumphaltor für den siegreichen Kaiser³³⁴. Dem Zustand in Askalon wird der Brauch am nächsten kommen, das Hauptportal größerer Kirchen, das dem Einzug des Kaisers vorbehalten war, als βασιλική πύλη zu bezeichnen³³⁵. Eine Stifterinschrift des 4. Jh. aus Orman, Arabia, könnte ähnliches beschreiben³³⁶. Vielleicht beteiligte sich Theophanes also an der baulichen Ausstattung eines Heiligtums von Askalon³³⁷. Die folgend zu erörternde Basilika oder ihre Ausstattung behandelt der Papyrus dagegen wahrscheinlich nicht.

B. 4. 4. 2. Pfeilerfiguren in Askalon und Vergleichsobjekte

Gemeinsames formales Charakteristikum sowohl der Viktorien- wie des Isis-Reliefs ist das ruhige Arrangement der Figuren. So folgen diese vor dem Reliefhintergrund unterschiedlichen Bewegungsmustern – der Schwebezustand bei den Siegesgöttinnen zusammen mit ausgreifenden Handbewegungen, das relativ bewegungslose Stehen der Isis – und treten dabei erheblich aus dem Stein hervor, dennoch respektieren Körper und Glieder die Grenzen des Steins zur linken wie zur rechten Seite und sind in ihren Bewegungen keineswegs beengt³³⁸. Vielmehr tritt der Reliefgrund an mehreren Stellen großflächig zutage. Die einzige Brechung des Reliefrandes geschieht durch die Kalathoi, die über das vorstehende Gesims hinausragen und mit diesem zusammen vielleicht das Auflager für eine folgende Steinreihe bilden. Die Reliefs in Askalon repräsentieren den Typus der sogenannten *Pfeilerfigur*, der seit dem 2. Jh. n. Chr. in vielen Variationen im Mittelmeerraum verbreitet war³³⁹. Diese Reliefform stellt selber kein tragendes Element dar, sondern ist nur einem Pfeiler vorgeblendet. Dabei markiert und betont sie die Position der eigentlichen Stütze, ohne deren Funktionsweise visuell nachzuahmen.

333Ebenso in der Literatur, vgl. LSJ 309f., s. v. βασιλικός; Sophocles (1924) 302, s. v. βασιλικός; Lampe (1961) 293, s. v. βασιλικός; Trapp I (2001) 269, s. v. βασιλικός. Die Sondersteuer für kaiserliche Bildnisse in Ägypten wurde ὑπὲρ ἀνδριάντων (Statuen) bzw. προτομῶν (Büsten) erhoben: O. Wilcken 152-155.

334Treitinger (1956) 174f.; Asutay-Effenberger (2007) 54-61; Jacobs (2009), z. B. 203 und passim.

335Unger (1878) XXVIII; Sophocles (1914) 302, s. v. βασιλικός.

336PPUAES III A5, Nr. 701: ἐκ προνοίας καὶ σπουδῆς Βοήθου Πρόκλου καὶ Νέστορος Σαδδαθου καὶ Αἰζίου Οὐλπιανοῦ καὶ Θεμεου Ασμαθου προνοητῶν ἀφιερῶθη ἡ βασιλικὴ καὶ ἡ θύρα. Erwähnt in: Trombley (1993) 328. βασιλική wird bisher in allen Fällen mit dem Gebäude Basilika gleichgesetzt. Was soll aber in der Inschrift dann die Erwähnung der Tür (θύρα), die doch im Gesamtgefüge des Bauwerks keinen größeren Aufwand als etwa das Dach oder die Pfeiler bedeutet haben kann?

337Die Weise wie das Gold dem präsumtiven Tor von Askalon appliziert wurde, könnte ein spätantikes Stadttor von Resafa vorführen, das mit Mosaiken ausgestattet war, die teils vergoldet waren: Jacobs (2009) 205.

338Vgl. dagegen zum Beispiel Hommel (1954) Nr. 7.

339Hommel (1954) 68-70; Schmidt-Colinet (1977) 99f.; Schmidt (1982) 129ff.

Zum Vergleich mit den Askalonreliefs wurde auf die Reliefs der südlichen Apsis der 216 n. Chr. vollendeten Basilica Severiana in Lepcis Magna hingewiesen³⁴⁰. In der Funktion sind diese Reliefs zweifellos sehr ähnlich³⁴¹, jedoch handelt es sich dabei nicht um die einzige vergleichbare Verwendung von Pfeilerfiguren an öffentlichen Gebäuden. Zu nennen wären etwa auch die Reliefs aus Djerba, dem antiken Meninx. Sie werden nicht als der dortigen Basilika aus dem 2. Jh. zugehörig betrachtet, sondern der diesem Bau vorgeblendeten Porticus³⁴². Übereinstimmungen ergeben sich auch mit insgesamt sieben Pfeilerfiguren, die aus einem wohl öffentlichen Gebäude des römischen Sparta stammen und in der Stadt verstreut aufgefunden wurden (**Abb. b-42**)³⁴³. Sie zeigen ein Relief und in Hermenform den (alternden) Herakles, mit Löwenfell und Keule, und werden in die Wende vom 2. zum 3. Jh. n. Chr. datiert³⁴⁴. Wenn auch die Ikonographie eine völlig andere ist als in Askalon, gleichen die Reliefs in Sparta doch den dortigen vor allem hinsichtlich ihrer breiten, großzügigen Proportionierung sowie der ruhigen, gleichmäßigen Anordnung der Figur vor dem Reliefhintergrund. Der Einwand, daß ein anderes Erscheinungsbild bei dem Hermenherakles auch nicht zu erwarten wäre, ist nicht stichhaltig: Die in der Literatur erbrachten Vergleiche zu den Skulpturen aus Sparta³⁴⁵ präsentieren sich zum Teil sehr unterschiedlich und sind ihrerseits kaum mit den Reliefs in Askalon vergleichbar. Im Übrigen ist auch die Eigenart des Vorsprungs über den Reliefköpfen sowohl in Askalon wie in Sparta sehr ähnlich.

Diese Vergleiche führen vor Augen, daß nicht nur die Art des Gebäudes oder der dargestellten Themen, sondern auch die Reliefgattung keine Vorläufer in der Levante selber hat, sondern offensichtlich aus dem westlichen Mittelmeerraum nach Askalon importiert wurde. Die Basilika als „Monument der städtischen Identität“ und „Ort, die Loyalität zum bestehenden politischen System darzustellen“³⁴⁶ ist eine typisch römische Einrichtung. Die Darstellung der Viktoria in diesem Kontext dokumentiert den Wunsch, an der Propaganda imperialer Sieghaftigkeit teilzunehmen, und verwendet gleichzeitig ein im römischen Italien entwickeltes Bildthema³⁴⁷. Der Umstand also, daß die Basilika von Askalon in mehr als einer Hinsicht die Aufnahme westlicher Gewohnheiten darstellt,

340 Wenning (1992) 503f.; Fischer (1995) 139; Fischer (2008) 498.

341 Squarciapino (1966) 105f.; Squarciapino (1974) 155-163; Ward-Perkins (1993) 55-66, bes. Abb. 30.

342 Fentress (2009) 143f.

343 Pelagia (1989).

344 Pelagia (1989) 125.

345 Pelagia (1989) 126f. Taf. 50. Abb. 19-20.

346 Nünnerich-Asmus (1994) 95.

347 Siegesgöttin (2004) 54: „Die Verbindung des Kaiserhauses mit Victoria konnte bis zur Verschmelzung gesteigert werden und trug zur Überhöhung und zum gottähnlichen Ansehen des Kaisers bei.“; ebd. 55: „Indem Victoria in der Bildkunst unabhängig von einem bestimmten Sieg den Kaiser dauerhaft begleitete ... verkörperte sie immer mehr die sieghringende Eigenschaft des Kaisers ...“. Zum den Globus tragenden Atlanten: Schneider (1986) 45ff. Taf. 20-21.

könnte den Verdacht erregen, daß auch das Relief mit der Isis diese Verhältnisse und nicht eine lokale Vorstellung spiegelt.

B. 4. 4. 3. Isis-Relief: Eine Darstellung der Stadtgöttin?

Es sollte ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß die bisherigen Andeutungen, daß es sich bei der Isis auf dem Relief um Tyche handele, reine Vermutungen sind. Die Argumentation ist zum Teil zirkulär: „Even given reservations concerning the identity of this figure, it seems there is enough evidence [welche?] to conclude that it was Isis, depicted in this case as Tyche-Fortuna or Isi-Tyche. This kind of representation of Isis is known from both archaeological-artistic remains and inscriptions. If this assumption is correct, she was probably represented holding in one hand a cornucopia and in the other a rudder, and presumably standing on the prow of a ship.“³⁴⁸ Nachdem also vom Autor eine Tyche festgestellt wurde, bietet nur diese Feststellung die Möglichkeit, Attribute zu ergänzen, die die Tyche feststellbar machen würden? Das außerdem gemutmaßte Stehen auf einem Schiff ist zwar ein reizvoller Gedanke und auch für Isis belegt, allerdings folgte diese dann einem etwas bewegteren Darstellungstypus³⁴⁹. Auf ein solches Schiff oder Boot deutet in Askalon nichts hin.

Um mehr Klarheit zu schaffen, soll im folgenden auf bestimmte Details der Ikonographie eingegangen werden. Von Interesse ist dabei die Darstellungsweise der Isis und ihres Begleiters. Das betrifft vor allem die Interpretation der Knotenpalla, die Rekonstruktion des unteren Bereichs des Reliefs wie die besondere Kronenform. Bestimmte Beobachtungen könnten darauf hinweisen, daß man es hier wirklich – wie bisher nur vermutet – mit einer Verschränkung zwischen der ägyptischen Göttin und einer lokalen Hauptgottheit zu tun hat. Andererseits offenbaren bestimmte formale Eigenheiten, daß die Darstellungsweise von nicht-ägyptischen und nicht-phönizischen Einflüssen bestimmt ist.

Neben der identischen Machart und Maße der Reliefs ist besonders darauf hinzuweisen, daß die Hauptfiguren aller drei im oberen Bereich erhaltenen Reliefs im Kopfbereich weiter aus dem Grund herausstehen als unten. Das weist darauf hin, daß sie nicht nur nebeneinander sondern auch in beträchtlicher Höhe angebracht waren³⁵⁰, so bestimmt die Unteransicht den Aufbau der Reliefs wenigstens mit (**Abb. b-39e**). Ein zusätzliches Argument dafür ist die verkümmerte Form der Augen der Isis: Sie sind sehr schmal gehalten und stehen schräg. In der Draufsicht wirken sie sehr unnatür-

³⁴⁸Fischer (1998) 136.

³⁴⁹Williams (1985); Christilli (2007).

³⁵⁰Zur Rekonstruktion: Fischer (2008) 497f. Vgl. Schmidt (1982) 130. Die intendierte Unteransicht geht auch aus bestimmten Details hervor: So steht der linke Fuß des stützenden Atlanten etwas über den ihn wiederum tragenden Sockel hervor. Diese kleine Asymmetrie war natürlich von unten nicht zu sehen und deswegen unwesentlich.

lich, in der Unteransicht aber normal und organisch.

Der Künstler hatte von dem Aufbau bzw. der Wicklung der Isis-Knotenpalla³⁵¹ offenbar eine Vorstellung, die auf den ersten Blick nicht kanonisch wirkt. Die Abbildung der Verknotung des (im Normalfall unterhalb der Brüste entlanggeführten) Gewandsaumes mit beiden Schulterzügen ist so reduziert, daß nur eine durch brutale Kerben markierte Geometrie in Form eines Andreas-Kreuzes übrig geblieben ist. Auch ist der Saum unter den Brüsten mit Fransen ausgestattet, was bei der für Isis zu erwartenden Wicklung kaum möglich wäre. Nun ist diese Vernachlässigung der Wiedergabe der Knotenpalla in der römischen Kaiserzeit einerseits nicht grundsätzlich auszuschließen³⁵²; würde aber für sich allein genommen ein außerägyptisches Vorbild nahelegen, denn in Ägypten selber war das ägyptische Gewand in seinen Eigenheiten natürlich bekannt³⁵³. Andererseits waren das Relief in Askalon und seine Pendants nicht dazu gedacht, en detail und aus der Nähe studiert zu werden. Aufgrund des Blickwinkels des antiken Betrachters macht es daher Sinn, etwa die Bögen des unteren Saumes locker durchhängend und nicht (wie normalerweise) straffer gespannt darzustellen. So ist der Aufbau des Gewandes besser zu begreifen. Weiter erklärt sich daraus die Anbringung der Fransen: Sie, die bei kaum einer kaiserzeitlichen Isisdarstellung fehlen durften und deswegen zu den charakteristischen Attributen der Göttin gehörten, wären an ihrer normalen Stelle (also am rechten Schulterzug und am Fall unterhalb der Knotung) kaum oder jedenfalls nicht so gut erkennbar gewesen, wie an der stattdessen geschaffenen befransten Zange, die sich nach unten öffnet. Der Künstler kann also nicht einfach nur als Ignorant gelten, sondern hat die einzelnen Partien des Gewandes vielleicht ganz bewußt so angeordnet. Er ging lieber das Wagnis ein, gegen den Kanon zu verstoßen – vielleicht aufgrund einer ihm geläufigen außerägyptischen Freizügigkeit (s. oben) –, als die Wiedererkennbarkeit der dargestellten Gottheit zu gefährden.

Das ermutigt dazu, eine weitere, die Palla betreffende Besonderheit näher zu betrachten. Normalerweise, sowohl in der Großplastik wie im Statuettenformat, wird während der Kaiserzeit der Knoten der Palla nur mit dem rechten Schulterzug geknüpft³⁵⁴. Dies ist keine zeittypische Marotte, sondern entspricht ganz der ägyptischen Tradition, der zufolge das Knotengewand ein Alltagskleid für Frauen war, die der Bequemlichkeit halber gern auf eine doppelte Knotung verzichteten³⁵⁵. Sicher war es

351Goldman (1996) 246-258.

352Hier seien nur einige römische Statuen aus dem 2. und 3. Jh. erwähnt: Eingartner (1991) Nr. 11, 12, 28, 31, 152.

353Vgl. das anhand des angeblichen Isis-Priesters aus Gaza (**Kap. B. 9. 2. 3.**) diskutierte subtile Merkmal des auf den Rücken gerutschten Schulterzugs. Dieses Motiv einzusetzen und wiederzuerkennen setzt ein spezielles, eigentlich nur in Ägypten und Alexandria geschärftes Bewußtsein voraus.

354Natürlich gibt es auch von dieser Regel vereinzelte Ausnahmen: Eingartner (1991) Nr. 9, 17, 113, 148-149.

355Entsprechende Darstellungen finden sich bereits im spätzeitlichen, vor- oder frühhellenistischen Ägypten: Cherpion (2007) z. Bsp. Seite 83 (Scène 67, GL 58); Ziegler (1990) 77 (Inv.-Nr. E11162).

auch praktisch, Säuglingen auf diese Weise schneller die Brust reichen zu können, und entsprechend existiert keine Darstellung der sitzenden Isis lactans, die eine beidseitig geknotete Palla tragen würde³⁵⁶. Angesichts weniger Ausnahmen ist es deswegen legitim, die asymmetrische Knotung der Palla als ikonographischen Normalfall anzusehen. Davon weichen auffallend und in sich konsequent die Darstellungen von Isispriesterinnen auf attischen Grabreliefs ab, die vom 1. bis vielleicht ins 4. Jh. reichen³⁵⁷. Elizabeth J. Walters sieht hier sogar ein exklusiv attisches Merkmal³⁵⁸. Hier in Athen und Umgebung ist die sonst geltende Regel nicht nur umgekehrt, sondern bleibt auch ohne Ausnahme: Keine einzige der attischen Isisanhängerinnen verzichtet auf eine symmetrisch geknotete Palla. Berücksichtigt man aber die oben bereits getroffene Feststellung, daß es dem Künstler der Askalon-Reliefs vor allem um die Erkennbarkeit der Isis gegangen sein könnte und daß er dabei als eine hauptsächliche Perspektive die Unteransicht voraussetzte (in der die Schulterzüge der Palla nur eine untergeordnete Rolle spielen können), dann ist der hier vorliegenden Entsprechung zu den Reliefs in Attika vielleicht ein besonderes Gewicht beizumessen. Gerade weil der Künstler kaum Anlaß dazu hatte, vom römerzeitlichen Normalfall der Pallaknotung mit nur dem rechten Schulterzug abzuweichen, und dies dennoch tat, muß die symmetrische Knotung auf einen besonderen Beweggrund des Künstlers hinweisen. Vielleicht liegt damit ein Hinweis auf die regionale Herkunft des Bildhauers vor. War aber das Isisrelief zu Askalon ein Unikat, daß heißt, wurde es nur zu diesem Anlass unter Zuhilfenahme auswärtiger Gepflogenheiten geschaffen? Oder stellt es eine Wiederholung einer besonderen Darstellungsweise dar, die ihrerseits vielleicht wieder auf dieselben Gepflogenheiten zurückgeht? An dieser Stelle kommt die oben erwähnte Terrakotte ins Spiel (***Kat.-Nr. B22; Abb. b-31**), die ebenfalls die Göttin mit einer zweiseitig geknoteten Palla und zudem mit einer Mauerkrone wiedergibt. Sollte diese Statuette von dem Relief in der Basilika abhängig sein – was hieße, den Zufall etwas auf die Spitze zu treiben – und sollte ihr Fundort sie wirklich mit Askalon in Verbindung bringen, dann hätte man hier vielleicht den zweiten Reflex auf eine lokale Isis-Ikonographie vor Augen.

Diese Frage ist allein schon aufgrund des unsicheren Fundorts der ***Kat.-Nr. B22** sowie ihrer unsicheren Ikonographie nicht zu entscheiden. Weiter ist nur durch eine genauere Betrachtung und vor allem Ergänzung des Isisreliefs von Askalon zu kommen. Die Anhebung der Arme scheint der bei

³⁵⁶Eine mögliche Ausnahme befindet sich in Kopenhagen: Moltensen (2005) 68-71, Kat.-Nr. 22. Die Statue, die mit der *zweifach* geknoteten Palla bekleidet ist, könnte aufgrund der Drehung und Neigung ihres Oberkörpers mit einem Horusknaben auf dem Schoß ergänzt werden. Jedoch entblößt das Untergewand keine der beiden Brüste! Vielleicht kann man deswegen für Isis dieselbe Unterscheidung machen wie für mittelalterliche Darstellungen der Gottesmutter Maria: zwischen einer Lactans und einer Thronans?

³⁵⁷Walters (1988).

³⁵⁸Walters (1988) 6f.

der Göttin gewöhnlichen Bewegung der Extremitäten und der davon abhängenden Verteilung der Attribute entgegensetzen: Normalerweise würde man hier in einem stärker angewinkelten linken Arm ein Füllhorn erwarten, während der gestrecktere, etwas zur Seite weisende rechte Arm ein Ruderblatt halten sollte. Dennoch muß berücksichtigt werden, daß dieses vorrangig rundplastisch vertretene Schema nicht vorbehaltlos mit dem Aufbau der Relieffigur verglichen werden darf. Der dort vom rechten Unterarm beschriebene Winkel könnte etwa dadurch entstanden sein, daß die Armhaltung an ein entsprechend hohes Gerät angepasst werden mußte und daß der Arm aus Platzgründen nicht zur Seite gewendet, sondern vor den Leib gezogen werden mußte. In diesem Fall käme hier doch ein Steuerruder in Frage. Es bleibt die unklare Funktion des linken Arms, für den zunächst keine ähnlich einleuchtende Erklärung vorliegt: Aus dem „Hängen“ der Extremität wurde auf eine dort gehaltene Situla geschlossen³⁵⁹. Das muß nicht zwingend der Fall zu sein. Es sei in diesem Zusammenhang – zum ersten Mal, wie es scheint – auf besondere Merkmale am linken Oberarm der Isis hingewiesen (**Abb. b-39f**). Hier sind zwei senkrechte Stege zu erkennen, die, sich zuspitzend und mit einer Länge von 15 bis 20cm, fast parallel zueinander am Oberarm empor führen. Die Spitzen überragen sogar den Saum des Ärmels des Untergewandes. Hinter diesen beiden sind zwei weitere Stege erkennbar, die aber etwas bogenförmig verlaufen und im Reliefgrund verschwinden. Eine Rekonstruktion muß in jedem Fall hypothetisch bleiben, sollte aber die Tatsache berücksichtigen, daß besagte Stege keine Bossen darstellen, sondern auf ihre Art vollständig und unbeschädigt sind. Es liegt nahe, hierin die Reste eines von der Göttin im Arm gehaltenen Attributs zu begreifen. Am ehesten würde man ein Füllhorn erwarten. Bei den ersterwähnten senkrechten Spitzen könnte es sich um zwei pyramidale Kuchen oder auch andere Füllungen der Cornucopiae handeln³⁶⁰. Sollte diese Ergänzung sich bestätigen lassen, könnte in der Isis auf dem Relief in Askalon erstmals mit größerem Recht als bisher auch eine Stadtgöttin von Askalon erkannt werden.

Der beschriebene Überrest am linken Arm ist weder auf den bisher verfügbaren Abbildungen noch auf Zeichnungen zu erkennen. Ähnlich unkritisch wurde bisher mit der Krone umgegangen (**Abb. b-39g**). Deren absonderliche, untypische Form verdient wenigstens Beachtung. Ungewöhnlich erscheint zunächst der Kalathos, der Isis aber wohl äußerlich den Viktorien angleichen soll. Außerdem sind auch andere Isides mit Kalathoi bekannt³⁶¹, das Vorblenden eines ägyptischen Krönchens ist allerdings nur bei Sarapis üblich (vgl. hier **Abb. b-29**). Über einem Diadem mit zentralem Emblem – ein Attribut, das die die Göttin begleitende Figur eigenartigerweise ebenso besitzt (s. unten)

359Krug (1995) 135.

360Bemmann (1994) 14.

361Clerc (1998).

– erwächst das sogenannte Basileion³⁶². In seiner gängigen Form römischer Zeit besteht dies aus zwei Ähren, die rechts und links unter zwei Rinderhörnern vorstehen, die ihrerseits symmetrisch eine flache Sonnenscheibe einfassen; dahinter wachsen zwei Straußenfedern empor. Sonnenscheibe und Federn erscheinen auch hier in Askalon, aber in erheblich stilisierter Form. An die Stelle von Ähren und Hörnern sind andere Gebilde getreten, die deren Form allenfalls nachahmen. Es handelt sich um vier gebogene Stege, die an ihrem Ende verdickt auslaufen. Die Form erinnert an Tierköpfe, besonders das untere Stegpaar ähnelt einem gestreckten Vogelhals und -kopf mit Schnabel. Eine solche Vereinfachung wäre nicht völlig ungewöhnlich; es sei zum Vergleich auf den Adler eines tetrarchischen Feldzeichens auf einem Pilaster im Galerius-Palast von Gamzigrad verwiesen³⁶³. In Askalon würde man allerdings keinen Adler, sondern eher einen Taubenkopf erkennen wollen. Die Taube ist auch andernorts Bestandteil der Isis-Ikonographie, womit die Göttin der Aphrodite-Astarte angenähert ist³⁶⁴. Wenn ähnliches vielleicht auch in Askalon intendiert war, wäre dies ein weiteres Indiz dafür, daß auf dem Relief nicht bloß Isis, sondern vielmehr eine phönizische Göttin in ägyptischem Gewand zu vermuten ist. Neben der bei Diodor erhaltenen Passage beschreibt auch Eusebius (nach Philo Alexandrinus) die Tauben als Heilige Tiere in der Stadt Askalon³⁶⁵. Die Vögel sind zudem auf Münzen der Stadt als Symbol der städtischen Astarte abgebildet (**Abb. b-43**)³⁶⁶; eine Münze vespasianischer Zeit³⁶⁷ zeigt die Astarte außerdem mit Mauerkrone und kennzeichnet die Figur deswegen unter Umständen als Stadtgöttin (**Abb. b-43a**).

Entgegen älteren Deutungen der Gestalt hinter der Göttin (**Abb. b-39h**) als Harpokrates ist Antje Krug vor einigen Jahren mit guten Gründen von dieser Interpretation abgewichen³⁶⁸. Weder sind hier die besonderen Elemente der Harpokratesikonographie zu beobachten (Jugendlocke, Krone, Gestus der rechten Hand etc.), noch kann aufgrund der Bekleidung von einer besonders kindlichen Figur gesprochen werden. Das bürgerliche Gewand und die mit einem Diadem versehene Kopfbinde sollen eher auf einen Erwachsenen, vielleicht eine Stifterfigur hindeuten. Die Gestaltung des Kopfes hat weiterhin zur Datierung der Reliefs ins beginnende 3. Jh. n. Chr. beigetragen³⁶⁹. Ob die Ähnlichkeit mit Porträts des Caracalla zwingend ist oder nicht, ist aufgrund der allgemeinen Er-

362Zuletzt zur Isiskrone: Malaise (2009).

363Bergmann (2007) 59. 61 Abb. 3.

364Das griechische Wort für Taube – περιστερὰ – leitet sich auch aus dem Phönizischen ab und bedeutete ursprünglich "Vogel der Astarte". Vgl. Krug (2004); vgl. dies. zum Isiskopf, Mus. Cap. Inv. 1154, in: Ägypten (2005) 624f., Kat.-Nr. 206.

365Eusebius, Praeparatio 8, 16, 64. Er verwendet hier aber das Wort πελειᾶς, Wildtaube, um vielleicht die Assoziation mit der Göttin Astarte zu vermeiden. Nach umflatterten Tauben das Heiligtum der Aphrodite Urania.

366Meshorer (1985) 26; Fuks (2000) 28f.

367Meshorer (1985) 26 Nr. 45; vgl. Fuks (2000) 30f.

368Krug (1995); Fischer (2008) 496f.

369Krug (1995) 138.

scheinung des männlichen Kopfes kaum zu entscheiden. Das Diadem der beschriebenen Figur hat weiterhin zum Vergleich mit der Kopftracht der Sarapispriester geführt³⁷⁰. Die Interpretation als Sarapispriester ist nun aber nicht zwingend, da auf dem Diadem ein Stern nicht sicher auszumachen ist, während auch die Göttin über ein Diadem mit Scheibe direkt über der Stirn verfügt. Zusätzlich stört, daß der vermeintliche Priester des Sarapis³⁷¹ der Göttin Isis beigesellt ist und nicht dem Gott, für den in Askalon bisher jeder eindeutige Hinweis fehlt (s. aber **Kap. B. 4. 4. 4.**). Wenn also der Begleiter ein Priester ist, dann jedenfalls einer der dargestellten Göttin.

Wenn die Figur sicher nicht als ein ausgesprochenes Kleinkind einzuschätzen ist (wie bei Harpokrates zu erwarten wäre), so ist doch die Jugendlichkeit des Dargestellten nicht zu leugnen³⁷². Zwar ist der mangelnde Platz und eine abgestufte Größe im Vergleich zur Göttin in Rechnung zu stellen; es bleibt aber immer noch das Größenverhältnis von Kopf und Schultern sowie die Pausbäckigkeit der Wangen. Beide Merkmale entsprechen eher einem juvenilen als adulten Schema. Möglicherweise handelt es sich also um einen stiftenden Priester oder Bürger, der seiner Stadt eine Wohltat bereits in jungen Jahren erwies und entsprechend dargestellt wurde. Warum wurde aber überhaupt diese unbequeme Position für die Figur des frommen Gläubigen gewählt, wenn dessen Selbstdarstellung im übrigen Gebäude sicher einfacher hätte erfolgen können? Darauf gibt es zunächst die einleuchtende Antwort, daß es darum ging, die besondere Beziehung zwischen dem Menschen und der Göttin zu beweisen. Darüberhinaus: Den miteinander unvereinbaren Deutungen der Person – entweder als Mensch (Stifterfigur/Priester) oder als Gott (Harpokrates) – müssen nicht notwendig zwei ebenso unvereinbare Relationen zwischen den Figuren entsprechen (Götterpaar auf der einen Seite und Göttin mit betrachtendem Adoranten auf der anderen). Es ist nicht abwegig, daß es der Verherrlichung des Stifters gedient haben könnte, ihm mittels der Reliefkombination eine besondere, quasi-mythologische Rolle zuzuweisen und damit die Beziehung zur Göttin noch zu betonen. Zum Vergleich sei auf ein Relief der hohen Kaiserzeit in Kairo hingewiesen, das Isis-Aphrodite mit Harpokrates-Eros zeigt, der ihr keck über die Schulter lugt³⁷³. Dieses Schema wurde nicht für Isis/Harpokrates erfunden, sondern hat sein Vorbild in Bildkompositionen mit der Liebesgöttin und ihrem Begleiter, die bereits im 1. Jh. v. Chr. belegt sind³⁷⁴. Das Arrangement, dessen sich auch drei sehr ähnliche, hochkaiserzeitliche Marmorstatuetten der Aphrodite, heute im Nationalmuseum von Damaskus, bedienen³⁷⁵, könnte auch dem Relief in Askalon zugrunde liegen. Eine andere Erklärung hat

370Krug (1995) 136, 138; vgl. Goette (1989).

371Vgl. Fuks (2000) 42.

372Dies schließt auch Krug (1995) 136 nicht aus: „The youth with the priest's fillet“.

373Grimm (1975) 22. Nr. 33. Taf. 67; LIMC 5 (1990) 773, Nr. 174*, s. v. Isis (V. Tran Tam Tinh).

374LIMC 3 (1986) 1024f., Nr. 590-2, s. v. Eros/Amor, Cupido (N. Blanc/F. Jury); vgl. Paul (o. J.) 73, Nr. 96, Taf. 28.

375LIMC 2 (1984) 161, Nr. 154*-155*, 159*, s. v. Aphrodite in peripharia orientali (M.-O. Jentel); Baal (1982) 219f.,

Antje Krug mit dem Hinweis auf palmyrenische Reliefs geboten³⁷⁶. Diese scheinen als Vorlage für Askalon jedoch wenig plausibel³⁷⁷. Der an dieser Stelle gebotene Vorschlag spricht nicht dagegen, hier einen Menschen zu erkennen, sondern berücksichtigt den in der Antike häufig anzutreffenden Brauch, menschliche Darstellungen ikonographisch an Götterbildern zu orientieren³⁷⁸. Letztlich muß der etwas schwermütige, unfrohe Eindruck, den der kleine Begleiter der Isis in Askalon vermittelt, nicht mit der Anlehnung an den frechen Eros kontrastieren. Die schwere Stirn und der vorragende Kopf könnten eher auf die Position am Relief zurückzuführen sein. Es sei daran erinnert, daß dessen obere Partien aus perspektivischen Gründen weiter hervortreten als die unteren. Aus der Unteransicht verschwindet der Eindruck dann vollständig, und es bleibt die Figur über der Schulter der Muttergöttin, die beim antiken Betrachter die erläuterten Assoziationen auslösen mußte.

B. 4. 4. 4. Ein Sarapisfuß aus Askalon?

Die Basilika von Askalon schmückten in der Antike zahlreiche Statuen, deren originaler Aufstellungsort sich offenbar nicht mehr feststellen läßt³⁷⁹. Ein Schwerpunkt bilden Götterdarstellungen, die zusammen mit den Reliefs auf einen gewissen Ausstattungsluxus hinweisen, der jedoch nicht mit einem Mal entstanden sein muß. Diese Pracht stützt die These, daß es sich um einen öffentlich zugänglichen Bau gehandelt hat. Allerdings ist es alles andere als selbstverständlich, daß alle diese Skulpturen zur selben Zeit, von derselben Person und mit derselben Intention aufgestellt wurden! Unter anderem handelt es sich um einen Panzertorso, um die Statuette einer Aphrodite, eine Statue des Hermes³⁸⁰, zwei Privatporträts etc. Darunter war bisher kein Objekt festzustellen, das – komplementär zum erörterten Isis-Relief – einen Hinweis auf die Verehrung ägyptischer Götter in diesem Bereich geliefert hätte³⁸¹.

Kat.-Nr. 206.

376Krug (1995) 136, 138.

377Hvidberg-Hansen/Ploug (1993) 104f., Kat.-Nr. 60; 116f., Kat.-Nr. 73; Sadurska/Bounni (1994) Kat.-Nr. 31, 40, 69, 105, 113, 170, 175, 188, 216, 218.

378Wrede (1981) 1-6. – Freilich sind diese Vergöttlichungen meistens in der Ikonographie der jeweiligen Person ablesbar und weniger an deren Rollenspiel innerhalb einer größeren Bildkomposition. Eine Parallele für das Relief in Askalon könnte ein severerzeitliches Relief aus Rom sein, das ein Ehepaar in Umarmung zeigt. Während die Gattin eindeutig nach einem Aphroditetypus gestaltet wurde, erinnert bei ihrem Gespons nichts an Ares-Mars und doch wird diese Rolle durch den Zusammenhang nahegelegt: Kleiner (1992) 349f., Abb. 317.

379Fischer (1998) 137-140; Fischer (2008) 498. Siehe auch Wenning (1992) 499-510.

380Eine Hermesbüste befindet sich auch in der in **Kap. B. 4. 2.** erwähnten Kassettendecke.

381Vgl. Fischer (1998) 139f., Nr. 111: „Relief with Astarte“. Zu dieser Benennung konnte es nur kommen, weil die Ikonographie des besagten Reliefs nur schwer zu deuten ist und die Figuren auf den ersten Blick keiner klassischen Typologie zu folgen scheinen. Die zentrale, frontal dargestellte Figur ist weiblich und am Oberkörper nackt. Sie hält sich mit beiden Händen den Bauch. Links und rechts hocken zwei ebenfalls weibliche und gänzlich nackte Gestalten auf dem Boden. Ihre wilden Handbewegungen sowie besonders das Greifen ins offene, lange Haar müssen wohl als Gesten der Trauer oder des Entsetzens zu begreifen sein. (Vgl. hier **Kap. E. 4. 4.** über die trauernde Isis und entsprechende Vergleiche) Zweifellos gilt diese Emotion der Mittelfigur, die den Begleiterinnen auch aufgrund ihrer Attribute vorgesetzt zu sein scheint: dafür spricht die aufwendigere Fisur, auch trägt sie eine Halskette und einen Wickelrock um die Beine, dessen oberer Saum mit Perlen besetzt ist. Weiterhin wird die Mittelfigur symmetrisch von zwei rankenden Bäumen gerahmt. Daraus dürfte man vielleicht annehmen, daß die Szene sich im Freien

So soll deswegen ein Objekt behandelt werden, das seit seiner Entdeckung in der ersten Hälfte des 20. Jh. keine größere Aufmerksamkeit mehr auf sich gezogen hat, weil es bisher als Teil einer Kolossalstatue deklariert wurde. Es handelt sich um einen Fuß aus Marmor, der im Rockefeller Museum in Jerusalem aufbewahrt wird (**Kat.-Nr. B25; Abb. b-44**) und der zuvor in einem heute nicht mehr zu sehenden Schrein im östlichen Seitenschiff der Basilika entdeckt wurde. Dort befand er sich offenbar in seinem originalen Verwendungskontext. Wegen einer solchen, doch eher beengten Situation, aber auch aus technischen Gründen kann der Fuß nie zu einer Statue gehört haben: Seine Sohle ist so flach, daß eine Standsicherheit oder nur eine Verankerung nicht gewährleistet wäre. Weiterhin ist das Gelenk an der Oberseite sauber abgearbeitet und nicht etwa gebrochen. Wie dagegen das Fußfragment einer wirklichen Kolossalstatue aussehen müßte, beweist der Vergleich mit dem heute beim Theater von Caesarea ausgestellten Fuß³⁸², der nicht nur eine Bosse unter der Sohle, sondern auch einen Bruch in Knöchelhöhe aufweist und außerdem natürlich zurückgestellt ist, wie es bei der Beinstellung eines sitzenden Menschen zu erwarten wäre (**Abb. b-45**). Dagegen steht der Fuß aus Askalon flach, unbelebt und zudem unnatürlich gelängt auf der Erde. All diese Charakteristika lassen wie schon in anderen Abschnitten dieser Arbeit (vgl. **Kap. B. 3. 4. 2.**) den Schluß zu, daß es sich hierbei um ein Votiv handelt. Es wurde ebenfalls bereits erläutert, daß solche Objekte nicht ausschließlich, jedoch in monumentaler Form besonders gerne dem Sarapis gestiftet wurden. Vielleicht hat es sich bei der erwähnten Kapelle in der östlichen Porticus also um einen Kultort für diesen Gott gehandelt.

abspielt. Hier kann nur ein Vorschlag zur Deutung unternommen werden. Es könnte sich um die (wahrscheinlich mythologische) Darstellung einer Schwangeren handeln, die in der Wildnis unter Presswehen leidet, die die nahende Geburt ankündigen. Die Not der Trabanten erklärt sich durch die Qual ihrer Herrin wie durch den unpassenden Ort für das freudige Ereignis. Das paßt nicht recht zu Astarte und es steht auch dahin, ob hier überhaupt ein mythologische Szene zu verstehen ist. Eher fühlt man sich an Genesis 3, 16 erinnert. Eine Datierung aufgrund des Reliefsstils in die severische Zeit – wie die Basilika! – erscheint etwas gewagt.

³⁸²Gerade diesen Fuß vergleicht Fischer (1998) 140, 150 mit dem aus Askalon. Fuß einer kolossalen Sitzstatue (ebd. 184 Nr. 153). Vgl. etwa das bekannte Fußfragment der Kolossalstatue Konstantins d. Gr. in Rom. Der Fuß in Caesarea jetzt auch behandelt in: Weber (2008) 256f.

B. 5. BUCHT VON HAIFA: AKKO UND KARMEL

Inhalt: B. 5. 1. Einleitung – B. 5. 2. Verehrung ägyptischer Gottheiten im griechischen und römischen Akko/Ptolemais – B. 5. 2. 1. Sarapis als Himmels-/Sonnengott – B. 5. 2. 2. Deus Carmelus und Heliopolitanus – und Sarapis? – B. 5. 2. 3. Zeugnisse für Sarapis – Der stehende Sarapis von Akko – B. 5. 2. 4. Addendum – Sarapis-Büste

B. 5. 1. Einleitung

Alle Ortschaften um die heutige Bucht von Haifa gehörten in der vorhellenistischen Antike politisch nach Tyros und wurden später selbständig. Historisch gesehen ist es deswegen richtig, hier eher von Phönizien als von Palästina zu sprechen. Mehrere Gründe sprechen aber dennoch dafür, das Gebiet in diesem Teil der Arbeit zu berücksichtigen. Ausschlaggebend ist die Mittlerposition von Akko/Ptolemais, das als phönizische Stadt immer stark mit dem palästinischen Hinterland und dem südlichen Küstenstreifen verbunden war bzw. sich stets starken Begehrlichkeiten aus dieser Richtung ausgesetzt sah³⁸³. Ptolemaios II. schätzte die Stadt, die er in Ptolemais umbenannte³⁸⁴, und machte sie zum Hauptort der lagidischen Provinz “Syrien und Phönikien”³⁸⁵. In seleukidischer Zeit wurde Akko mit dem Küstenstreifen südlich davon zu einer Eparchie zusammengefaßt³⁸⁶. Während die römische Grenzziehung vordergründig die Autonomie der Stadt respektierte, lag in der Bucht von Haifa dennoch einer der wichtigsten Ausgangspunkte für römische Militäraktionen, die nach Palästina gerichtet waren. Die hellenistischen Juden betrachteten Akko und die zugehörige Bucht als Teil von Eretz-Israel, wie es aus dem sogenannten Aristeas-Brief hervorgeht³⁸⁷. Die Makkabäer/Hasmonäer strebten nach dem Besitz des bedeutenden Hafens der südlichen Levante³⁸⁸. Aufgrund der ansehnlichen jüdischen Gemeinde³⁸⁹ wird Akko/Ptolemais auch ins Regelwerk der rabbinischen Schrifttums der Spätantike aufgenommen³⁹⁰. Die kulturelle und strategische Position Akkos und des Meerbusens wie die Verbindung mit Galiläa als natürlichem Hinterland³⁹¹ setzt sich in Mittelalter und Neuzeit fort. Auch die osmanische Provinzialordnung legte die Bucht von Haifa (benannt nach der erfolgreichen Konkurrentin von Akko) mit dem nördlichen Palästina zusammen³⁹². Wie ihre Vorväter betrachteten auch die zionistischen Einwanderer Akko und Haifa als not-

383Zur zentralen Position der Stadt siehe: Kashtan (1988); Frankel (2001) 108. Die strategische Position bereits für die pharaonische Expansion: LÄ I (1975) 116f. s. v. Akko (W. Helck); Abel II (1967) 235ff.

384Vgl. Kindler (1978).

385Bagnall (1976) 11-24. Zur Geschichte der Stadt in hellenistischer Zeit: Cohen (2006) 213-221.

386Kuhnen (1987) 7ff.

387Aristeas 115; vgl. ebd. 117.

388Makk. 1, 11, 59; Jos. Antiq. 13, 146.

389Jos. bell. 2, 477 nennt 2000 getötete Juden im ersten Aufstand. Dazu paßt das frühe Datum der christlichen Gemeinde: Apg. 21, 7

390Friedheim (2006) 69ff.

391Vgl. Zangenberg (2008) 22f.

392Carmel (1975) passim, bes. 18f., 63; Polkehn (1986) 23-34.

wendige, strategisch wichtige Bestandteile eines künftigen Staates³⁹³. Es sind diese Faktoren, die die Aufnahme des Gebietes ins britische Mandatsgebiet nach dem Ersten Weltkrieg und in den Staat Israel nach dem Zweiten bedingen³⁹⁴. Aus dieser Entwicklung, die bereits in den antiken Verhältnissen deutlich ablesbar ist, ergibt sich, daß Akko/Ptolemais eine gewisse Nähe zu Palästina und eine Verbundenheit mit den dortigen Ereignissen auszeichnet. Ein Abweichen von dem in der Literatur angestrebten Verfahren³⁹⁵ ist also nicht unangebracht. Entsprechend müssen auch die Gebiete rund um die heutige Bucht von Haifa zusammenhängend bearbeitet werden, da sich das Gebiet von Akko/Ptolemais seit dem späten Hellenismus bis auf den Karmel erstreckte³⁹⁶. Gleichwohl sind die phönizischen Wurzeln der Region nicht zu vergessen, die über beste, weil natürliche Verbindungen nicht nur mit den Ebenen und Bergen Galiläas bis hin zum Gaulan und in den Hauran, sondern auch nach Norden nach Tyros und Sidon, sowie in die Beka' besaß.

Wenig bekannt ist über die antike Gestalt der Stadt und ihre Kulte³⁹⁷. Als phönizische Stadt sollte man allerdings ein entsprechendes Erbe erwarten, etwa in Gestalt eines prominenten Baal und einer weiblichen Begleiterin. Gering sind bereits die Zeugnisse aus hellenistischer Zeit: laut numismatischer und epigraphischer Zeugnisse sollen Zeus, Tyche, die Dioskuren, Apollo und Artemis verehrt worden sein³⁹⁸. Daß hierin ein semitischer Hintergrund des Pantheons bereits ablesbar ist, wie er sich in den nachchristlichen Jahrhunderten präsentiert, wird als wahrscheinlich angesehen³⁹⁹. Ob die hochhellenistische Inschrift für Hadad und Atargatis⁴⁰⁰ aus einem Ort nördlich von Akko/Ptolemais in diesem Sinne zu verstehen ist, läßt sich nur vermuten. Ähnlich verhält es sich mit den Zeugnissen römischer Zeit. Verehrt wurde als Stadtgöttin eine lokale Form der Astarte-Aphrodite, die als Tyche noch auf römischen Münzen dargestellt wird, sowie ein jugendlicher Baal, der – wie Adonis in der Gegend von Byblos – mit dem örtlichen Fluß Belus identifiziert worden sein könnte⁴⁰¹. Wie zunächst nur auf Münzrückseiten sichtbar wird, spielte auch ein Gott seine Rolle in der Stadt, der am ehesten als syrischer Baal anzusprechen ist. Gerne wird angenommen, daß es sich hierbei um den Jupiter Heliopolitanus handelt⁴⁰². Ob dieser Gott schon länger in Akko/Ptolemais verehrt wurde oder ob die Münzbilder eine hochkaiserzeitlich begrenzte Strömung

393Carmel (1975) 104ff.

394Krämer (2002) 176f., 184f. Bereits 1918 hatte die britische Armee Truppen und einen Gouverneur in Akko stationiert und reagierte dabei unter anderem auf die osmanische Territorialordnung, nach der Galiläa dem Sandschak von Akko zufiel. Zeitnah werden die Vorgänge dokumentiert in: Handbook (1922) 28, 105ff., 152.

395Belayche (2001) 20f.

396Kuhnen (1989) 293f.

397NEAEHL 1 (1993) 16ff., s. v. Acco (M. Dothan u. a.).

398Seyrig (1962) 193ff.; Cohen (2006) 214f.

399Seyrig (1962) 195; Lipinski (1995) 286.

400SEG 18, 622.

401Lipinski (1995) 281-283.

402Meshorer (1985) 13ff.; Friedheim (2006) 97f.

spiegeln, ist aus den Münzbildern selber nicht zu schließen. Der Gott von Heliopolis wurde – besonders laut Aussage der Münzbilder – auch in mehreren Städten Palästinas verehrt⁴⁰³: Eleutheropolis, Nicopolis, Diospolis und Neapolis. Eine Inschrift für den Gott stammt aus Panias.

B. 5. 2. Verehrung ägyptischer Gottheiten im griechischen und römischen Akko/Ptolemais

Über die Verehrung ägyptischer Götter sind bisher keine gesicherten Informationen zugänglich. Der Beiname $\Phi\rho\nu\acute{\iota}\mu\eta$, den Isis laut P. Oxyr. 1380 in Ptolemais getragen haben soll⁴⁰⁴, ist weder lokal noch anderswo verifizierbar. Der oder die “Kluge, Vernünftige” scheint als Epitheton nicht so geläufig gewesen zu sein, wie es als Personennamen beliebt war. Sodann ist weder aus Akko noch aus Haifa eine Weihinschrift für Isis oder Sarapis erhalten. Das archäologische Material an sich – gerade aus Akko/Ptolemais selber – läßt bislang ebenfalls auf keinen Kult schließen.

Ob ein in Akko entdecktes ägyptisches Amulett des Harpokrates⁴⁰⁵ dessen Kult für die hellenistische Stadt beweisen kann, ist mehr als fraglich. Es handelt sich nicht – wie angenommen wurde – um einen stehenden Harpokrates, das Sitzmotiv ist vielmehr deutlich zu erkennen (vgl. **Kap. B. 2. 2. 1.**). Der Typ ist mithin für den Gott sehr geläufig und weist keine lokale Prägung auf. Auch das Fragment einer kleinen Besstatuette, die in hellenistischem Kontext entdeckt wurde⁴⁰⁶, kann nicht als Indiz für ägyptische Religionsausübung gezählt werden. Das Bes-Motiv war so verbreitet in der Levante und bis nach Persien, daß ein direkter Zusammenhang mit Ägypten nicht mehr nachzuvollziehen ist. Interessanter ist schon ein Amulett aus blauem Glas in Form einer breitschenklig hockenden Baubo, das ebenfalls in Akko in teils vermengten Schichten gefunden wurde. Das Stück steht von der Gattung, dem Maßstab und vom Material her dem Harpokratesfigürchen aus Yavneh Yam nahe (**Kap. B. 2. 2. 1.**; **Kat.-Nr. B1**). Auch die Datierung in hellenistische oder frühromische Zeit⁴⁰⁷ deckt sich mit der für den Harpokrates-Typus festgestellten Laufzeit⁴⁰⁸. Für den Amulett-Typus der hockenden Baubo gibt es letztlich aus Ägypten Parallelen⁴⁰⁹. Dennoch ist dieser Zuwachs an graeco-ägyptischem Material bescheiden. Es bleiben zunächst nur die Rückseiten der lokalen Münzen, die Anhaltspunkte über die ägyptische Beteiligung im Pantheon von Akko liefern können.

403Belayche (2001) 148, 186f.

404Totti, Texte, Nr. 20, 117.

405Herrmann (2006) 53, Kat. 1, Taf. 1.

406Messika (1997) 123f., Nr. 9, Abb. 2a.

407Messika (1997) 127, Abb. 3.17: “mixed material from the Hellenistic and Early Roman periods”.

408Vaelske (2005/2006)

409Klinger (1983) 67.

In der Seleukidenzeit wurden gerne Basileia auf der Rückseite gezeigt, allerdings wird das Emblem auch in anderen phönizischen Städten verwendet und sagt eher etwas über politische und kulturelle Zugehörigkeiten als über einen lokalen Kult aus⁴¹⁰. Eine Münze, die eine sitzende Stadttyche mit einem Basileion in der Hand zeigen soll, ist insoweit als Beleg problematisch, als nicht nur die Identifikation des Attributs unsicher ist, sondern ebenso der Prägeort⁴¹¹. Der kulturelle Einfluß des ptolemäischen Ägypten muß gleichwohl enorm gewesen sein. Dafür spricht einerseits die strategische Bedeutung Akkos/Ptolemais innerhalb des ptolemäischen Reiches, aber andererseits auch das Bestreben, die Stadt immer wieder zur Bühne öffentlicher, staatlicher Darbietungen zu machen⁴¹². Man würde denken, daß dies Spuren des ägyptischen Pantheons in der hellenistischen Stadt hinterlassen hat. Jedoch gibt es dafür, wie gesagt, keine sicheren Beweise.

Der Schwerpunkt der Darstellungen ägyptischer Götter, deren Verbindung mit Kulturen in Akko/Ptolemais nachvollziehbar ist, liegt dann in der römischen Kaiserzeit⁴¹³. Aber auch hier scheint es Unterschiede zu geben: Im Vordergrund dominiert Sarapis, andere treten dahinter zurück. So ist der ägyptische Hauptgott auf einer Münze mit der Darstellung Julia Maesas auf der Vorderseite als in einer Aedícula thronend wiedergegeben. Ihn flankieren Isis, erkennbar an ihrer Krone, und Tyche⁴¹⁴. Ob dies andeutet, daß die Göttin gleichwertig mit ihrem Gatten Beachtung in Akko/Ptolemais gefunden hat, muß bis auf weiteres offen bleiben, ebenso wie die Frage, ob hier der lokale Sarapistempel – von dem auszugehen ist – exakt wiedergegeben wurde⁴¹⁵. Andere Identifikationen der Isis sind ausgesprochen unsicher: Einmal, in den Jahren Philippus Arabs, soll Isis neben ihrem Sohn stehend wiedergegeben sein⁴¹⁶. Später dann, unter Valerian I., wird sie in einer thronenden weiblichen Figur erkannt, die beide Arme zu den Seiten ausgebreitet hat und auf ihrem Haupt einen Kalathos trägt; neben dem Thron sollen Sphingen ruhen⁴¹⁷. Die Identifikation als Isis scheint nicht gerechtfertigt, man hat hier eher eine Darstellung der Astarte-Aphrodite zu

410SNRIS 156. Vgl. Bunge (1975); Ehling (2008) 90, 189f. mit Fn. 643.

411Houghton (1983) 88, Nr. 873, Taf. 52.

412Cohen/Van't Dack (1989); Huss (2001) 583f. mit Fn. 372 (152 v. Chr.: Ptolemaios VI. landet zur Unterstützung des Thronprätendenten Alexandros in Akko; dort findet 150 v. Chr. (?) auch die Hochzeit zwischen Alexandros und der Tochter Ptolemaios', Kleopatra, statt. Vgl. Makk. I 10, 51-58; Jos. Ant. 13, 80-82).

413SNRIS 162f.

414Kadman (1961) 128, Nr. 183, Taf. 12.

415Die numismatische Forschung betrachtet architektonische Darstellungen auf Münzen mit einer gewissen Skepsis, besonders hinsichtlich der exakten Wiedergabe: Handler (1971) 57f.; Chrétien-Happe (2004); Lichtenberger, Dekapolis, 32; SNRIS 60. Vgl. Hefner (2008) 16f.

416Kadman (1961) 136, Nr. 224, Taf. 15.

417Kadman (1961) 138, Nr. 239, Taf. 16; SNRIS 163.

erkennen⁴¹⁸. Dies vielleicht mit mehr Recht, denn Darstellungen derselben werden noch in römischer Zeit gerne von Löwen begleitet⁴¹⁹. Es kann an dieser Stelle bereits darauf hingewiesen werden, daß Bildnisse der Isis aus Akko/Ptolemais oder sonstiges Fundgut, woraus eine Verehrung in der Stadt abzuleiten wäre, nicht existieren.

Ab dem zweiten Jahrhundert kamen mehrere mehrere ikonographische Konzepte, Sarapis auf städtischen Münzen darzustellen, zur Anwendung. Diese Bandbreite hat dazu geführt, hierin ein Indiz für die Sarapisverehrung in Akko/Ptolemais zu erkennen⁴²⁰. Neben dem vorbenannten Bild mit den begleitenden Göttinnen in der Ädikula sind dies: a) Sarapis, den Kaiser bekränzend. Beide stehen nach rechts gewendet, der Kaiser mit Panzer, Sarapis mit Chiton und Mantel⁴²¹. In diesem Fall ist mit der Verbindung zu historischen Ereignissen zu rechnen⁴²², zum Beispiel mit dem Feldzug des Caracalla in Syrien. Über die Erscheinungsform des Sarapis in Akko/Ptolemais sagen diese Münzen wohl nichts; b) Sarapis, alleine stehend⁴²³; c) Sarapis, thronend⁴²⁴; d) die Büste des Sarapis ohne Attribut außer dem Kalathos⁴²⁵; e) auf mehreren Prägungen des 2. und 3. Jhs. sieht man eine Büste des Sarapis mit einer Fackel⁴²⁶ (**Abb. b-46**). Dieses außergewöhnliche Motiv, um das es im Folgenden gehen soll, bleibt auf diese Münzen beschränkt.

B. 5. 2. 1. Sarapis als Himmels-/Sonnengott

Letztgenanntes Attribut ist außergewöhnlich für Sarapis auf Münzen, da die Fackel (in Gegenwart des Sarapis) meistens einer weiblichen Gottheit zugehörig ist; oft handelt es sich um Demeter oder Persephone⁴²⁷. Die Fackel als konkretes Attribut des Sarapis auf Münzen ist auf Ptolemais beschränkt; eine Ausnahme stammt aus Jerusalem (s. **Kap. B. 8. 2. 1.**)⁴²⁸.

Trotz der weitgehenden Ähnlichkeit mit den Sarapisbüsten ohne Fackel auf zahlreichen anderen Münzen Akkos wurde erklärt, daß es sich bei denen *mit* Fackel überhaupt nicht um Sarapis handeln

418Entsprechend: Seyrig (1962) 202f.; Lipinski (1995) 281.

419Vgl. die Statue einer thronenden Göttin im Museum von Baalbek mit Feliden links und rechts: Fick (1996) 200, Abb. 79.

420Bricault (2006) 129f.

421Kadman (1961) 130, Nr. 195, Taf. 13 (222-235 n. Chr.); Tran Tam Tinh (1983) 242. Kat.-Nr. IV C 44

422Vgl. SNRIS 51

423Kadman (1961) 114, Nr. 113, Taf. 7 (161-169 n. Chr.).

424Kadman (1961) 114, Nr. 118 (177-192 n. Chr.).

425Kadman (1961) 122, Nr. 154, Taf. 10 (217-218 n. Chr.): Dieser Kalathos trägt eine runde Scheibe, wohl ein Sonnensymbol!; Kadman (1961) 144, Nr. 263, Taf. 18 (253-268 n. Chr.).

426Kadman (1961) 112, Nr. 110, Taf. 7 (161-180 n. Chr.); 114, Nr. 117, Taf. 7 (177-192 n. Chr.); 116, Nr. 122 u. Nr. 128 (193-211 n. Chr.); 118, Nr. 131, Taf. 8 (198-217 n. Chr.); 124, Nr. 162, Taf. 11 (218-222 n. Chr.).

427SNRIS 66, 77, 153, 218.

428Es existieren zwei Prägungen für Aelia Capitolina aus dem frühen 3. Jh. n. Chr., die zwei Fackeln links von einer stehenden Sarapisgestalt zeigen.

würde, vielmehr um den Zeus vom Karmel “assimilé à Jupiter Heliopolitanus”⁴²⁹. Die Fackel solle ganz konkret mit den “lucophori” zu verbinden sein, die durch ein epigraphisches Zeugnis des Jupiter Heliopolitanus-Kultes in Puteoli bekannt sind⁴³⁰. Früher leitete man den Begriff von λύκος ab und glaubte⁴³¹, es müsse sich um Träger eines Wolfszeichens oder einer entsprechenden Maske handeln, die auf diese Weise den Kult des Gottes unterstützten. Jüngere Deutungen gehen von einem griechisch-lateinischen Komposit aus und übersetzen mit “Lichtträgern”⁴³².

Wie dem auch sei, es ist nicht notwendig auf diese eigentümliche Inschrift zu verweisen, um das Symbol der Fackel mit einem Sonnenkult in Verbindung zu bringen⁴³³. Das griechische Wort λαμπάς, die Fackel, kann ebenso die Sonne und das Sonnenlicht bezeichnen⁴³⁴. Ausschlaggebend ist auch, daß die Baalsgestalt auf Münzreversen von Akko/Ptolemais mit einer Fackel dargestellt wird⁴³⁵. Die Verbindung mit der beschriebenen Büstenform, die an sich unmittelbar mit Sarapis konnotiert werden sollte, legt dann nicht den Schluß nahe, daß man sich für die Identifikation des einen oder anderen Gottes entscheiden müsse. Nächstliegende Folgerung ist viel eher, daß hier in Akko/Ptolemais Sarapis und ein syrischer Sonnengott während des 2. und 3. Jh. n. Chr. miteinander identifiziert wurden. Man kann diese Angleichung nicht einfach mit dem Hinweis auf den im römischen Reich immer beliebter werdenden Helios-Kult abtun oder damit, daß Sarapis gerne als Pantheos vorgeführt wird⁴³⁶. Gerade letzteres ist in Akko/Ptolemais eben nicht der Fall: Sarapis wird nicht mit Strahlenaureole dargestellt⁴³⁷. Die eigentümliche Sonnensymbolik der Fackel wird nicht verwässert, sondern muß wegen des vorrangigen und seltenen Symbols lokale theologische Vorstellungen spiegeln, denen Sarapis angepaßt wurde. Dafür existiert auch ein weiterer Hinweis: Auf einigen der besagten Münzen Akkos/Ptolemais', die die Büste des Sarapis darstellen, trägt jener vor dem Kalathos eine runde Scheibe, die am ehesten als Sonnenscheibe tituliert werden könnte⁴³⁸. Ein ähnliches Merkmal wird an einer Sarapis-Ammon-Büste im Hauran (s. **Kap. C. 4. 3. 4.**) und in

429Lipinski (1995) 287.

430ILS II 1, Nr. 4290; Tran Tam Tinh (1972) 148, Kat.-Nr. S11.

431Tran Tam Tinh (1972) 132, erwähnt auch die einzige sonstige Nennung von λυκοφόροι bei Strabon 5, 1, 9.

432Turcan (1996) 156: “hybrid Graeco-Latin word for Luciferi ... implies the celebration of nocturnal processions with flaming torches.” Vgl. aber Steuernagel (2004) 245.

433Vgl. auch eine Gemme im Besitz des Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem. Das Stück zeigt Helios mit Strahlenaureole, der auf einem Löwen reitet und in der Hand eine Fackel halten könnte: Manns (1978) 156f., Kat.-Nr. 11. Der Gott wurde ebd. auch als Harpokrates bezeichnet, was nicht einleuchtet. Darüberhinaus wurde aufgrund der unsicheren Herkunft des Objekts, das zwar in Jerusalem angekauft wurde, aber keine weitere Provenienzanzeige besitzt, auf eine Aufnahme in diese Arbeit verzichtet.

434LSJ 1027, s. v. λαμπάς 3. Ebenso können die φωσφορεία ebenso eine Fackelprozession wie den Aufgang der Sonne bezeichnen: LSJ 1968.

435Seyrig (1962) 196f.; Meshorer (1985) 14f. Nr. 11. 17.

436Vgl. Bricault (2005).

437SNRIS 19f. zu Sarapis und “couronne radiée”.

438Kadman (1961) 114, Nr. 117, Taf. 7; 122, Nr. 154, Taf. 10.

Amman (s. **Kap. D. 5. 3.**) wiederzuentdecken sein. Das Attribut weist in zwei, sich nicht notwendig ausschließende Richtungen: Zum einen war die Sonnenscheibe bereits seit langem in Ägypten in Verwendung und wird auch entsprechend für Sarapis genutzt⁴³⁹. Zu erwähnen sind aber auch Darstellungen des Jupiter Heliopolitanus, dessen – freilich anders gestalteter – Kalathos manchmal gleichermaßen durch ein Sonnensymbol geziert ist⁴⁴⁰.

Was führte zu dieser Identifikation und welche Qualitäten zeichnet diese Sonderform des Sarapis gegenüber der erwähnten Baalsgestalt mit Fackeln aus, die sich ebenfalls auf Münzen Akkos findet? Der Hinweis scheint wichtig, daß ein antiker Beobachter mit den religiösen Verhältnissen im römischen Akko/Ptolemais und mit den dortigen Münzbildern vertraut sein mußte, um von der Fackel des letztgenannten Gottes die des Sarapis abzuleiten. Denn abgesehen von der Seltenheit auf Münzen können Fackeln ja auch anders gewertet werden: zum Beispiel als Symbol für Feste und Festfreude⁴⁴¹. Dem Wesen der ägyptischen Götter entsprechend steht dann die Fackel als Kennzeichen der Erleuchtung bei nächtlichen Mysterienfeiern⁴⁴². In Sais, im Nildelta, wurde ein nächtliches Lampenfest zur Erinnerung an die Suche der Isis nach Osiris gefeiert⁴⁴³. In diesem Sinne ist vielleicht auch ein aus Ägypten stammender tönerner Spanhalter in Form einer Fackel mit den applizierten Bildnissen des Sarapis, des Harpokrates und der Isis zu interpretieren⁴⁴⁴. Fackeln und Fackelhalter waren auch ein Element der eleusinischen Mysterien⁴⁴⁵. Das allgegenwärtige Attribut der dortigen Göttinnen⁴⁴⁶ könnte bei Sarapis also auch auf dessen unterweltlichen Aspekt als Hades hinweisen. Diese Bedeutung wird vielleicht durch eine Grabtür aus Basalt illustriert, die sich im Museum von Bosra befindet, und in einer ihrer Felder eine bärtige Götterbüste mit Kalathos und Fackel zeigt (**Abb. b-47**, vgl. **Kap. C. 3. 5. 1.**)⁴⁴⁷, ganz ähnlich den Münzbildern von Akko/Ptolemais.

Weitere Probleme entstehen dadurch, daß ein Baal-artiger Gott mit Fackel erst auf Münzen des 3. Jh. in Akko/Ptolemais erscheint⁴⁴⁸, während die Sarapisbüste mit Fackel dies, wie erwähnt, bereits viel früher, nämlich während des 2. Jh., tut. Weiterhin folgt dieser Baal-artige Gott, der gerne als Jupiter Heliopolitanus titulierte wird, einem jugendlichen Darstellungsschema wie eben der Gott von

439Hornbostel, Sarapis, Abb. 55, 149, 287, 290, 328. Vgl. Malaise (2009b) 182f.

440LIMC 4 (1988) Nr. 8, 46, 48, 51f., s. v. dei Heliopolitani (Y. Hajjar).

441Aubert (2004) 314ff.

442Metam. 11, 9, 4; 24, 4. Vgl. Griffiths (1975) 183f., 314.

443Perpillou-Thomas (1993) 97, 121f.; s. auch 221f.

444Empereurs (1999) 56, Abb. 16; 258, Nr. 184.

445Hier das offizielle Amt des $\delta\alpha\delta\omicron\upsilon\chi\omicron\varsigma$, des Fackelhalters.

446Herrmann (1999).

447Diebner (1982) 66, Kat.-Nr. 43, Abb. 52.

448Seyrig (1962) 196ff. 200f.; Meshorer (1985).

Baalbek und auch andere Baale des römischen Syrien⁴⁴⁹. Es kann aber nicht geleugnet werden, daß Sarapis, wenn er mit jenen aufgrund seines Fackelsattributs manches gemeinsam haben mag, bärtig ist und als würdige Vatergottheit zu gelten hat. Demgemäß vermittelt er eine zumindestens teilweise andere Botschaft, als es die jugendliche Helios-Büste mit Fackel auf den Münzen Akkos/Ptolemais' tut. Daraus könnte bereits der hypothetische Schluß gezogen werden, daß in der südphönizischen Stadt eher zwei unterschiedliche Sonnengötter als nur einer im Schwange waren: ein Gott vorgerückten Alters, dem bereits im 2. Jh. n. Chr. Sarapis angeglichen wurde; dann, während des 3. Jh., verehrte man auch einen jugendlichen Baal, vielleicht den von Baalbek.

Ein weiteres Indiz, diese These zu stützen, ergibt sich durch das bisher schwer erklärbare Münzbild einer bärtigen Götterbüste mit Strahlenaureole und Fackel (**Abb. b-48**)⁴⁵⁰. Auch diese Münzen wurden bereits im 2. Jh. geprägt, zeitgleich mit besagten Sarapismünzen. Dieser "dieu flamboyant" ist wie Sarapis nach rechts gewendet, trägt auch einen ähnlichen Schultermantel, seine Haartracht ist jedoch ganz anders: der Bart besteht aus einer Reihe tropfenförmiger Zöpfe, das Haupthaar ist in wilden Flammen aufgetürmt und nicht würdevoll gelegt wie normalerweise bei Sarapis. Vielleicht kann man hierin den eigentlichen Himmels- und Sonnengott von Akko/Ptolemais erkennen, dem Sarapis angeglichen wurde⁴⁵¹. Interessanterweise könnte der Ägypter auch andernorts über die flammenartigen Locken über der Stirn verfügen⁴⁵², die bei dem phönizischen Gott zweifellos ein Hinweis auf das Sonnenfeuer sind⁴⁵³. Bisher unbeachtet blieb das Motiv in Kombination mit einem Kalathos bei einem Köpfchen im figürlichen Schmuck des Ehrenbogens von Gerasa⁴⁵⁴. Es ist denkbar, daß dieses den Sarapis darstellt (s. **Kap. D. 2. 2.**).

B. 5. 2. 2. Deus Carmelus und Heliopolitanus – und Sarapis?

Erst vor dem Hintergrund der bisherigen Feststellungen, oder besser: Vermutungen, erscheint es sinnvoll, ein Votivfragment zu erwähnen, das nicht in Akko selber, sondern wahrscheinlich auf oder bei dem Berg Karmel entdeckt wurde (**Kat.-Nr. B26; Abb. b-49a-b**). Der Fundort ist unsicher. Mitunter wird das Karmeliter-Kloster, wo das Objekt aufbewahrt wird, auch als ursprünglicher Aufstellungsort verstanden⁴⁵⁵. Eissfeldts Bemerkung ist kaum zutreffend, daß die Masse des Stücks

449Hajjar (1985).

450Seyrig (1962) 196, Taf. 13, 6.

451Die chronologische und ikonographische Entsprechung zwischen dem "dieu flamboyant" und Sarapis hat bereits Seyrig (1962) 198 erkannt: "les deux dieux d'une maniere tout 'a fait equivalente".

452Zum Beispiel eine Büste aus Salona/Split, deren undeutliche Abbildung in: Hornbostel, Sarapis, 280, Abb. 285. Besser ist das Foto in: Perc (1974) Abb. 80.

453Ein ähnliches Phänomen auf den Goldmedaillons des Jahres 313 n. Chr., die Sol invictus und Kaiser Konstantin als Staffelporätr zeigen: Deckers (2001) 6, 8, Abb. 14.

454Detweiler (1938) 78, Taf. 9c.

455Kuhnen (1989) 168.

dafür spräche, „daß es immer an oder doch in der Nähe der Stätte geblieben, an die es geweiht worden ist.“⁴⁵⁶ Die in die Schwerkraft gesetzte Hoffnung, das schiere Gewicht von Fundgut würde seiner Bewegung entgegenwirken können, ist erfahrungsgemäß eher unbegründet⁴⁵⁷. In diesem Fall belegt der fragmentarische Zustand deutlich die dem Objekt zugefügte Gewalt, eine zusätzliche Verschleppung ist nicht unwahrscheinlich. Die paläographisch in die Römerzeit zu datierende Inschrift nennt eindeutig einen Ζεὺς Ἡλιοπολείτης Κάρμηλος. Daraus ergeben sich zwei Dinge: Zum einen der dokumentarische Beweis für die Existenz dieses Gottes und seine kaiserzeitliche Verehrung; zum anderen der Hinweis, daß dieser deus Carmelus/θεὸς Κάρμηλος und der Jupiter von Heliopolis identifiziert werden konnten.

Es muß bemerkt werden, daß dies die einzige inschriftliche Nennung eines Gottes Karmel, deus Carmelus, ist, der ansonsten nur literarisch belegt ist⁴⁵⁸. Falls dieser Gott der Baal ist, gegen dessen Propheten nach 1. Kg. 18 Elias angeht, dann beruht sein Kult auf einer sehr alten, bis weit ins 1. Jt. v. Chr. zurückgehenden Tradition. Seine solaren Bezüge, seine Bedeutung als Fruchtbarkeits- und Wettergott, seine besondere Beziehung zum Königtum haben dazu geführt, in dem Gott vom Karmel den Ba'alšamem zu erkennen⁴⁵⁹. In klassischer Zeit wird der Berg als „dem Zeus heilig“ bezeichnet⁴⁶⁰. Als einen Orakelgott stellen ihn Zeugnisse des 1. Jh. n. Chr. vor, die von einem Besuch des Feldherrn Vespasian auf dem Karmel berichten, wo ihm die spätere Kaiserwürde verkündet worden sein soll⁴⁶¹. Keinen Gott, aber die allgemein anerkannte Heiligkeit des Ortes belegt der legendenhafte Bericht über den Besuch des Pythagoras auf dem Karmel⁴⁶²; dies aber nur für die Spätantike, weniger für das 6. Jh. v. Chr. Entferntere Nachrichten können den fertilen Charakter des Gottes unterstreichen. So wird Karmel im Alten Testament synonym mit Fruchtländ und Garten verwendet⁴⁶³. In dieselbe Richtung könnte auch deuten, wenn Nonnos von Panopolis den Berg mit Dionysos verbindet⁴⁶⁴.

Der Vielfalt der literarischen Quellen entspricht jedoch keineswegs eine lokale Inszenierung,

⁴⁵⁶Eissfeldt (1953) 15.

⁴⁵⁷Vgl. Gallin (1953) 110f.

⁴⁵⁸Die einschlägigen Stellen in: Eissfeldt (1953); Gallin (1953); Abel I (1967) 350ff.; DDB 182-185 s. v. Carmel (M. J. Mulder).

⁴⁵⁹Seyrig (1962) 194; Niehr (2003) 187f. Vgl. Lipinski (1995) 285.

⁴⁶⁰Pseudo-Scylax, Periplus 104: ὄρος ἱερὸν Διὸς. S. dazu: Eissfeldt (1953) 7f.; Lipinski (2004) 315f.

⁴⁶¹Tacitus, hist. 2, 78, 3; Sueton, vita Vesp. 8, 6; vgl. Eissfeldt (1953) 8f.; ders., ebd. 22 nimmt aufgrund der Orakelfreudigkeit des Heliolitanus an, „daß der Gott Karmel auch in dieser Hinsicht [d. h. also schon im 1. Jh. n. Chr.] von diesem beeinflußt war.“ Allerdings orakeln viele nahöstliche Hauptgötter, das ist kein distinktives Merkmal; vgl. Hajjar (1990c).

⁴⁶²Iamblichus, de vita Pythagorica 3, 14f.; vgl. Eissfeldt (1953) 10f.

⁴⁶³LXX s. v. Κάρμηλος.

⁴⁶⁴Dionysiaka 20, 297f.

sondern Tacitus (s. oben) gibt eindeutig zu verstehen, daß “der Gott weder Bild noch Tempel [habe], sondern nur Altar und Kultus.” Diese Information spiegelt die Quellenlage: Bisher war keine Architektur auf dem Karmel auszumachen, die als Hauptverehrungsplatz des deus Carmelus und als Ziel der literarisch belegten Pilger zu bezeichnen wäre⁴⁶⁵. Ob das Elias-Kloster, wo die christliche Tradition den Kampf des Propheten mit den Baalspriestern lokalisiert⁴⁶⁶, deswegen auch Ort eines unbekannten Tempels sein muß, kann man bezweifeln⁴⁶⁷. Zudem gibt es im Karmelgebiet einige andere Orte, an denen Architekturfragmente, Gräber usw. auf größere Siedlungen schließen lassen⁴⁶⁸, aber selbst unter diesem Material hatt sich kein deutlicher Hinweis auf einen größeren Sakralbau gefunden.

Der deus Carmelus hat zudem keine sichere Ikonographie hinterlassen. Wohl existiert ein Lemma im LIMC unter seinem Namen⁴⁶⁹, jedoch sind die dort aufgezählten Zeugnisse nicht eindeutig – der besagte Fuß etwa wird im selben Lexikon natürlich auch für die dei Heliopolitani angeführt⁴⁷⁰ – und stammen größtenteils nicht vom Karmel selber oder aus umliegenden Orten. Außer der besagten Inschrift auf dem Votivfuß trägt keines den Gottesnamen. Am aussichtsreichsten ist die Darstellung auf einer Münze Akkos aus den Regierungszeiten Valerians und des Gallienus, wo ein schreitender Gott in einer Ädikula auf einem felsartig geformten Sockel dargestellt ist (**Abb. b-50**)⁴⁷¹. Die Figur erinnert an die ägyptisierende Gestalt, die auf Münzen Askalons angetroffen wurde (s. **Kap. B. 4. 3.**). Auch dort wurde auf einen Baal geschlossen, und man könnte sich für die Münze aus Akko/Ptolemais Henri Seyrig anschließen: “Ce doit être un Baal montagnard”. Ganz offensichtlich ist die ungriechische, semitische Gottesikonographie. Der Vergleich der inschriftlichen Nennung des deus Carmelus mit diesen Münzen hängt jedoch stark daran, ob auch das Fußvotiv aus dieser Zeit stammt, das freilich für sich genommen kaum genauer als kaiserzeitlich datiert werden kann.

Vielleicht ist die Verbindung des Fußvotivs mit den Münzen, die den Baal auf dem Felsen/Berg abbilden, dennoch zu festigen. Bindeglied wären Münzen des 3. Jhs. aus Akko, die einen Götterfuß auf der Rückseite tragen (**Abb. b-51a**)⁴⁷². Auch diese sollen den deus Carmelus vorstellen oder

465Auch existieren nur wenige ikonographischen Zeugnisse, die wirklich *auf* dem Karmel gefunden worden wären.

Eine bereits vor langer Zeit publizierte Aphroditestatue stammt aus dem Wadi el-Maghara: Iliffe (1933).

466v. Mülinen (1908) 5f.

467Vgl. Eissfeldt (1953) 12f. mit Fn. 3.

468Kuhnen (1989) 340ff.; v. Mülinen (1908) 79f. über ein Trümmerfeld beim Khirbet Lubije, südwestlich von et-Tire:

“Keine andere Ruine des ganzen Karmels ist so reich an Bildhauerschmuck”.

469LIMC 5 (1990) 968f., s. v. Karmelos (F. Briquel-Chatonnet).

470LIMC 4 (1988) 581, Nr. 64, s. v. Heliopolitani dei (Y. Hajjar).

471Seyrig (1962) 199f., Taf. 13, 10-11; LIMC 5 (1990) 968, Nr. 2, s. v. Karmelos (F. Briquel-Chatonnet).

472LIMC 5 (1990) 968f., Nr. 4a-b, s. v. Karmelos (F. Briquel-Chatonnet); vgl. Galling (1953) 118. – Das Kerykeion

vertreten. Daß es sich um den Fuß einer Zeus-Gestalt handelt, deutet bereits das Blitzbündel auf dem Stumpf dieser Fußdarstellungen an. Daß es sich dabei aber um den Zeus vom Karmel handeln muß, hinge wiederum an dem strapazierten Fußvotiv! Zwei Beobachtungen können hier aber angefügt werden: a) Auf der Abbildung eines Revers (**Abb. b-51b**)⁴⁷³ ist deutlich zu erkennen, daß das Blitzbündel auf einem kugeligen Gebilde ruht. Diese Halbkugel auf dem Stumpf des Fußgelenks wurde bisher nicht weiter erläutert⁴⁷⁴, muß aber natürlich irgendeine Erklärung finden. Es ähnelt in seiner Gestalt dem Felsen, auf dem oben beschriebene Baalsfigur steht! Vielleicht ist hierin eine neue Anspielung auf den Karmel zu erkennen. b) Man scheint sich bisher wenig Gedanken gemacht zu haben über den Anbringungsort der Inschriften auf besagtem Votivfuß vom Karmel: Die eigentliche Votivinschrift an den Ζεὺς Ἡλιοπολείτης Κάρμηλος steht auf dem vorderen Abschnitt der Sohle, der Name des Dedikanten auf deren linken Seite. Es fragt sich doch, warum für diese wichtigen Informationen ein solch unbequemer Ort gewählt wurde, denn sowohl die Füße aus Caesarea, teils selbst leicht überlebensgroß (**Kap. B. 3. 4. 2.**), als auch der Fuß aus Jerusalem, den Otto Eissfeldt anmerkt und auch abbildet⁴⁷⁵ (**Kap. B. 8. 2. 2. 3.**), haben die Inschrift auf dem viel prominenteren Stumpf oberhalb des Knöchels. Andere Fußvotive jedoch, die ihrerseits die Weihinschrift nicht auf dem Stumpf tragen, nutzen diese Stelle für figürlichen Schmuck⁴⁷⁶. Analog dazu kann angenommen werden, daß der verlorene Knöchel am Votiv des Eutychas für andere Attribute vorgesehen war. Möglicherweise war hier die besagte, oben erörterte Halbkugel und darauf ein Blitzbündel angebracht.

Wenn man die bisher genannten Zeugnisse argumentativ verbinden möchte, dann verdichtet sich die Quellenlage für die erste Hälfte des 3. Jhs. n. Chr., und ein bestimmtes Bild wird sichtbar: Der deus Carmelus war in dieser Zeit dem Jupiter Heliopolitanus angeglichen. Aufgrund geschilderter Übereinstimmungen scheinen sowohl das Fußvotiv als auch die Füße auf Münzen Akkos denselben Gott vorzustellen und datieren in dieselbe Zeit. Der Gott vom Karmel erscheint in der Münzprägung Akkos als Baal, der auf einem Felsen schreitet. Das zeitnahe Erscheinen einer Heliopolitanus-ähnlichen Gottheit auf den städtischen Münzen fügt sich zu diesem Reigen: Auch hierin könnte der deus Carmelus erkannt werden⁴⁷⁷. Wie fügt sich das aber alles zur Rolle des Sarapis im Pantheon

läßt sich schwer deuten, es könnte auf den Merkur und dann mittelbar auf den Jupiter von Baalbek hinweisen: Seyrig (1962) 203ff. Ich mache hier auf eine römische Gemme in Kassel aufmerksam, die ebenfalls einen Fuß zeigt, jedoch ist dieser geflügelt und also als der des Hermes zu bezeichnen. Dessen Büste sitzt zusammen mit dem Kerykeion auf dem Stumpf: Zazoff (1969) 21, Nr. 42, Taf. 15.

473Seyrig (1962) 201, Abb. 2; LIMC 5 (1990) 968, Nr. 4a, s. v. Karmelos (F. Briquel-Chatonnet).

474Belayche (2001) 166: "suspension point".

475Eissfeldt (1953) 17 mit Fn. 1, Taf. 8f..

476Zum Beispiel Dow/Upson (1944) 60-64, Nr. 1.

477Vgl. Lipinski (1995) 284.

von Akko/Ptolemais?⁴⁷⁸

Wohl hat **Kat.-Nr. B26** die Form eines Fußes und erinnert also an die Votive, die bereits für Caesarea Maritima beschrieben wurden (s. **Kap. B. 3. 4. 2.**)⁴⁷⁹. Wie ebenda aber auch erläutert wurde, muß die Fußform nicht zwingend auf ägyptische Gottheiten hinweisen, wenn auch besonders aufwendige Votivfüße an Sarapis geweiht worden sind. Darüberhinaus existiert bislang (s. aber unten) kein direkter, der Beobachtung des Objektes selber entspringender Hinweis auf Ägypten. Auch die Füße auf den Münzen Akkos, die bisher – immerhin unter Vorbehalt! – als Hinweise auf Sarapis vorgestellt wurden⁴⁸⁰, weisen nicht zweifelsfrei in diese Richtung: Ihnen beigegeben ist keine Fackel, die Sarapis ansonsten mit dem Pantheon Akkos in besonderer Weise verbindet, und auch kein anderes Merkmal wie das Basileion oder – wie auf den Münzen Alexandrias – die Büste des Gottes.

Wenn das Motiv des Götterfußes nach den Münzen Alexandrias geformt worden sein soll (was aufgrund der Seltenheit des Reverstypus sehr gut möglich wäre) und wenn die **Kat.-Nr. B26** also in der Tradition der Sarapisfüße stehen soll (was ebenso möglich ist, aber sich mit der oben vollzogenen Vereinbarung auf den deus Carmelus auseinandersetzen müßte), dann ist der Anstoß dafür am ehesten im 2. Jh. n. Chr. zu erwarten. In dieser Zeit wurde – wie in **Kap. B. 5. 2. 1.** vermutet – der Sarapis mit einer sonnenhaften Zeusgestalt des lokalen Pantheons identifiziert. Die bärtige Götterbüste mit Flammenhaar, auf die in diesem Zusammenhang und im selbigen Kapitel hingewiesen wurde, ist ebenfalls mit dem deus Carmelus identifiziert worden⁴⁸¹. Dafür existieren zwar keine unmittelbaren Indizien, es würde dies aber aufgrund des offensichtlichen Charakters dieses Flammengottes und aufgrund der lokalen Besonderheit seiner Ikonographie gut passen. Wie erwähnt ist dem Gott mit dem Flammenhaar auch eine Fackel beigegeben, die bei der Heliopolitanus-ähnlichen Gestalt auf Münzen des 3. Jhs., welche wiederum (s. oben) aufgrund einer Indizienkette mit dem deus Carmelus gleichgesetzt werden konnte, erneut erscheint. Hier also, während des 2. Jh., müßte dann der Anstoß erfolgt sein, den Sarapis-Carmelus – so es ihn gegeben hat! – in Gestalt seines Fußes zu versinnbildlichen, während dieses Konzept erst viel später umgesetzt wurde.

⁴⁷⁸Vgl. Friedheim (2006) 282f.

⁴⁷⁹Ursprünglich sah man hier den Rest einer Statue – Avi-Yonah (1952) 118 – und bemühte sich sogar, deren Höhe zu errechnen. Daß es sich hier um ein Votivfuß handelt, wurde dann aber bereits von Eissfeldt (1953) 15ff. und Galling (1953) 113 bestätigt. Dennoch folgte man Avi-Yonah auch später noch: Kuhnen (1987) 22; Kuhnen (1989) 168: "Bruchstück einer monumentalen Jupiterstatue".

⁴⁸⁰Meshorer (1985) 13, 15, Nr. 15 "symbolizes the god Serapis".

⁴⁸¹Seyrig (1962) 198f.; LIMC 5 (1990) 968, Nr. 3, s. v. Karmelos (F. Briquel-Chatonnet); Lipinski (1995) 287.

Diese Rekonstruktion ist ausgesprochen hypothetisch und krankt vor allem an der mehr kombinatorischen als faktischen Indizienkette. Es wäre abwegig, die Zweifel noch durch den Hinweis auf Passagen in der antiken Literatur zu steigern, wonach Heliopolis-Baalbek von Ägypten aus gegründet worden sei. Peter W. Haider ist dieser These nachgegangen und hat entsprechende Schlüsse gezogen⁴⁸². Aber selbst wenn in den Göttern der heliopolitanischen Triade wesentliche ägyptische Züge erkennbar sein sollten, hieße das nicht, daß sich selbige Situation in der Bucht von Akko spiegeln müßte. Aussagekräftiger ist der Umstand, daß **Kat.-Nr. B26** von einem Kaisareus gestiftet wurde. Nun ist nicht damit zu rechnen, daß jeder Bürger Caesareas ein erklärter Anhänger des ägyptischen Gottes war, aber es ist immerhin denkbar, daß selbiger Eutychas ein solches Bekenntnis pflegte und den Karmel bestieg, der sich unmittelbar nördlich an das Gebiet seiner Heimatstadt anschloß, um dem dortigen Gott in einer ihm geläufigen Form eine Weihgabe darzubringen, weil er wußte, daß dieser dem Sarapis ähnelte oder angeglichen werden konnte.

B. 5. 2. 3. Zeugnisse für Sarapis – Der stehende Sarapis von Akko

Bisher wurden diese und entsprechende Kombinationen in der Literatur vorwiegend aufgrund der numismatischen Zeugnisse vorgebracht. Größere Sicherheit über die Verehrung des Sarapis in Akko können nur weitere archäologische Belege bringen, die folgend zusammengestellt werden. Dabei wird die Gegend um die heutige Bucht von Haifa zusammengefaßt, da der Karmel zum Gebiet von Akko gehörte. Zu solchen Belegen gehört möglicherweise ein Sarapiskopf (**Kat.-Nr. B27; Abb. b-52a-f**), dessen Identifikation zwar eindeutig ist und der sich auch in die römische Zeit datieren läßt, dessen Fundort aber unsicher bleiben muß. Die moderne Aufschrift auf der unteren Bruchfläche – “Carmel” – läßt keinen genauen Schluß zu. Wenn er am “foot of Mt Carmel, near Haifa”⁴⁸³ entdeckt worden sein soll, dann ist damit nur verbal der Zusammenhang mit dem Berg und seinem gleichnamigen Gott hergestellt. In Wirklichkeit ergeben sich mehrere Alternativen, so daß das Fragment, wie die beiden folgend zu nennenden Bronzestatuetten (**Kat.-Nr. B28-B29**), auch in der Bucht von Haifa entdeckt worden sein könnte. Darauf würde wenigstens der Zustand der Epidermis schließen lassen. Im vorliegenden Falle wäre die Ergänzung zu einem figürlichen Typus wichtig, dies bleibt aber letztlich unmöglich. Der Kopf gehörte sicher zu einer Statuette oder einer Büste, dafür spricht der zunehmende Durchmesser der Halsregion. Markante Absätze in den Locken über der rechten und linken Schulter deuten an, daß hier das Haar ehemals weiter vom Kopf abstand und auf die Schultern herabreichte. Die im Nacken in dicken Korkenzieherlocken endenden Haare

⁴⁸²Haider (2002), vgl. **Kap. F**.

⁴⁸³Entsprechend Fischer (1998) 150f.

erscheinen zwar nicht bei jeder Sarapisdarstellung, kommen aber durchaus vor – zum Beispiel an der Büste aus Umm ed-Djimal (**Kat.-Nr. C15**), die dem vorliegenden Kopf zeitlich vorangehen könnte, weil sie nicht dessen antoninisches Zeitgesicht aufweist (vgl. **Kap. C. 3. 5. 2.**). Das klassizistische Motiv der Zöpfe ist weiterhin nicht auf Sarapis beschränkt, sondern wurde auch bei der Darstellung anderer Vatergötter verwendet⁴⁸⁴. Entgegen den Bemerkungen in der Literatur kann die dünne Basis auf dem Scheitel keinen Kalathos getragen haben, es sei denn, dieser wurde mit Mörtel fixiert. Als Kontrast kann eine Sarapisbüste in Gotha dienen (**Abb. b-53a**), die zwar auch über eine ähnliche Zwischenschicht auf dem Scheitel verfügt, dabei jedoch ein tiefes Loch aufweist, um der Verankerung einer Krone zu dienen. Ähnlich ein Statuettenkopf des Sarapis im Museum von Mallawi, Mittelägypten (**Abb. b-53b**)⁴⁸⁵ oder ein Kopf der ehemaligen Sammlung Ustinow, der sich nun in Oslo befindet, aber aus Palästina stammen soll (**Kat.-Nr. B41**). Solche Löcher sind aber am Kopf „vom Karmel“ ebenso wenig zu erkennen wie Bruchspuren. Nun muß Sarapis nicht zwingend einen Kalathos tragen. Eine mögliche Erklärung für die Basis wäre, daß der Sarapiskopf vom Karmel ehemals in einen größeren Zusammenhang eingesetzt war (vielleicht als Stütze?⁴⁸⁶), der einen hohen Kalathos ausschloß. Für eine Datierung ins ausgehende 2. bzw. 3. Jh. n. Chr.⁴⁸⁷ sprechen vor allem die sehr schematischen Spuren des Bohrers, der bei der Gestaltung des Haars eingesetzt wurde: Zu nennen sind die nach oben führenden Bohrkanäle, die die Stirnlocken hinterfangen und spalten, die gleichmäßig breiten und flachen Rinnen zur optischen Trennung größerer Haarpartien, die wenigen, dafür großformatigen Punktbohrungen im Bart, die zwar Ringellöckchen andeuten sollen, ohne daß diese aber deutlich angegeben wären. Auch das glatte, unbewegte Inkarnat mit den etwas eingefallenen Wangen sowie die durch schwere Oberlider verhangenen Augen sprechen für die vorgeschlagene Datierung.

Abseits von den Büsten auf den Münzen zeichnete sich bisher kein verbreiteter figürlicher Typus des Sarapis ab, in dessen Gestalt er in Akko und Umgebung verehrt worden sein könnte. Der zuletzt erwähnte Kopf kann wie gesagt nicht schlüssig ergänzt werden und die Füße – rundplastisch oder auf Münzen – möchte man nicht zählen. Man kann zweifeln, ob die referierten Münzbilder figürliche Typen vermitteln, die Sarapis in der Gestalt abbilden, in der er in Akko/Ptolemais verehrt wurde. Zwar muß das für Münzen außerordentliche Attribut der Fackel eine besondere Aussage besitzen, die Erscheinungsform des Sarapis ist jedoch zu geläufig. Ein weitere numismatische

⁴⁸⁴Zum Vergleich die schöne klassizistische Bronzestatue des Zeus in Florenz: v. Hülse (1967) 87, Taf. 28-29.

⁴⁸⁵Eine Publikation dieser Stücke ist mir nicht bekannt.

⁴⁸⁶Entsprechende Monumente scheint es durchaus gegeben zu haben: Hornbostel, Sarapis, 192 mit Fn. 3, Abb. 135; die Objekte ebd. 408ff., Abb. 365f. kämen dem hier angedachten Zusammenhang nahe, jedoch handelt es sich nicht um Sarapis.

⁴⁸⁷Vgl. die bei Hornbostel, Sarapis, 248-250 gezeigten Parallelen.

Eigenart zeichnet Akko/Ptolemais aus: Im Gegensatz zu Münzen aus Caesarea, Aelia Capitolina und Neapolis, die den Sarapis stehend und mit der zum Gruße gereckten rechten Hand zeigen, erscheint dieses Thema nicht auf den Münzen von Akko/Ptolemais. Bei diesem Gruß handelt es sich wohl um die Demonstration göttlicher Machtfülle: „Le dieu lève sa main droite en signe de salut (adlocutio), mais aussi en signe de protection et de bénédiction, manifestation ostensible de son omnipotence, salvatrice et cosmique, de dieu pantocrator.“⁴⁸⁸ Für keine der drei obengenannten Städte wird erwartet, daß diese Gestalt des grüßenden Sarapis auf ein lokales Kultbild zurückzuführen ist. Eher werden diese Münzbilder als politische und kulturelle Loyalitätserklärung interpretiert⁴⁸⁹. Entsprechend stammt auch aus keiner dieser Städte figürliches Material, das dem Münzbild des grüßenden Sarapis entspricht. Umso interessanter ist die Tatsache, daß gerade die Gegend von Akko/Ptolemais Bildnisse des grüßenden Sarapis hervorgebracht hat.

In der Bucht von Haifa wurde eine selten beachtete Sarapisstatuette entdeckt (**Kat.-Nr. B28; Abb. b-54**). Den benachbarten, aber nicht notwendig zugehörigen Fundstücken zufolge könnte die Statuette im späten 2. oder 3. Jh. verwendet worden sein. Das zugehörige Schiff versank „between the years 215 and 222 AD“, wie Münzfunde zeigen⁴⁹⁰. Körperhaltung und die Gewandgestaltung stellen die Statuette in eine Reihe mit anderen Darstellung des stehenden Sarapis, die Vincent Tran Tam Tinh als Gruppe IVa klassifiziert hat⁴⁹¹. Besonders vergleichbar mit der **Kat.-Nr. B28** sind eine größere Statuette aus Marmor im Kairiner Museum und eine Marmorstele, heute im Ägyptischen Museum von Turin und ebenfalls aus Ägypten (**Abb. b-55**), die beide plausibel in die hohe Kaiserzeit datiert werden können⁴⁹². Die Steindenkmäler scheinen im Aufbau und in den Einzelmotiven der Statuette aus Haifa zu entsprechen. Das gilt auch für eine Statuette im Museum von Florenz⁴⁹³, die den ausgreifenden Gestus der Haifastatuette noch steigert. Typologisch liegt hier keine originäre Schöpfung für Sarapis vor. Während diesem zwar das eng anliegende, durch zahlreiche Vertikalfalten gegliederte Untergewand eigen ist, ist der Dreieckzipfel, der aus dem Bausch des Hüftmantels herausgezogen wird, ein Merkmal, das seit dem 5. Jh. v. Chr. bei Darstellungen des Zeus⁴⁹⁴, dann vor allem des Asklepios genutzt wird⁴⁹⁵. Auf Asklepiostypen könnte

488SNRIS 47.

489Bricault (2006) 123-136; SNRIS 159-167.

490Galili (1993) 69.

491Tran Tam Tinh (1983) 64f.

492Tran Tam Tinh (1983) 165, Kat.-Nr. IVA2, Abb. 119; 167, Kat. IVA4, Abb. 121a/b. Zur Statue in Kairo s. a.: Hornbostel, Sarapis, 309 mit Fn. 1, Abb. 326, zur Stele in Turin: ebd. 88 mit Fn. 6, Abb. 33.

493Tran Tam Tinh (1983) 167f., Kat.-Nr. IVA6, Abb. 123; Hornbostel, Sarapis, 309, Fn. 1, Abb. 327. Es ist wichtig, die Übereinstimmungen zu betonen und darauf hinzuweisen, daß keineswegs alle Darstellungen, die V. Tran Tam Tinh der Gruppe IVA zuordnete, zum exakt selben Typus gehören. Er läßt vielmehr wesentliche Abweichungen in der Körperhaltung oder der Gewandgestaltung unberücksichtigt.

494Post (2000) Taf. 57, 1.

495LIMC 2 (1984) 877ff., 884 s. v. Asklepios (B. Holtzmann); Hüneke (2009) 195f., Kat.-Nr. 85; 380, Kat.-Nr. 241.

auch das Standmotiv zurückgehen. Die Herkunft der Parallelobjekte führt zu dem Gedanken, daß der Typus des grüßenden Sarapis in Ägypten geschaffen wurde.

Den Gruß mit der Rechten vollzieht auch eine Statuette im Maritime Museum of Haifa (**Kat.-Nr. B29; Abb. b-56**), deren Fundort ebenfalls an der Küste von Haifa gelegen haben soll. Bis auf die Umkehr von Spiel- und Standbein scheinen sich die zwei Statuetten stark zu ähneln. Jedoch verhindert die schlechte Abbildung in der Literatur eine weitere Auswertung. Man könnte der Auffindung dieser beiden letztgenannten Objekte eine gewisse Zufälligkeit unterstellen, wenn es nicht eine Statue ähnlichen Musters gäbe, die bisher nicht nur nie in den vorliegenden Zusammenhang gestellt wurde, sondern noch nicht einmal als römisch erkannt wurde.

Im Vestibül des Rockefeller-Museums in Jerusalem steht heute völlig unbeachtet eine deutlich unterlebensgroße Statue aus Marmor (**Kat.-Nr. B30; Abb. b-57a-b**). Sie wurde vor einigen Jahren bei einer Notgrabung in Akko gefunden und konnte schon zu diesem Zeitpunkt keinem sicheren archäologischen Kontext zugeordnet werden. Die vermeintliche räumliche Nähe zu hellenistischem Fundgut (wie genau, ist nicht klar!), hat dazu geführt, die Statue hellenistisch zu datieren⁴⁹⁶; eine Tatsache, die sich nicht stützen läßt. Vor allem das plump ausgeführte Standmotiv und die schematische Gewandgestaltung können dazu führen, von der bisherigen Datierung abzurücken und das Stück eher als Produkt der römischen Kaiserzeit zu begreifen. Zum Vergleich sei hier auf eine Zeus-Statue im Archäologischen Museum Istanbul hingewiesen (**Abb. b-58**)⁴⁹⁷, die der **Kat.-Nr. B30** typologisch zwar nicht entspricht, die aber ein ähnlich verunglücktes Standmotiv aufweist. Vor allem ist diese Zeus-Statue durch die Inschrift auf der Plinthe inhaltlich und paläographisch gut in die hohe Kaiserzeit datierbar.

Ähnliche Unsicherheiten wie hinsichtlich der Datierung existierten bisher bezüglich der Deutung der Statue. Der Ausgräber will hier eine "Ehrenstatue" erkannt haben, gleichwohl schließt das Erscheinungsbild eine irdische Person aus. Stattdessen soll folgend eine Identifikation als Sarapis favorisiert werden. Auf ihn deuten zunächst die massigen Proportionen hin, die – anders als das Standmotiv – nicht nur durch das Unvermögen des Künstlers, sondern durch das zugrunde liegende Vorbild zu erklären sind. Sarapis weist in unterschiedlichen Erscheinungsformen immer das gemeinsame Merkmal des wuchtigen, fassförmigen Oberkörpers auf, an dem das Gewand wie nass anliegt. Auch ist der stehende Gott häufig in einem Chiton dargestellt, den jedoch zumeist noch ein

⁴⁹⁶Stern (1991) Abb. 90.

⁴⁹⁷Mendel III (1914) 16, Nr. 813.

Mantel umgibt, wie eben anhand der beiden Bronzestatuetten (**Kat.-Nr. B28-29**) deutlich wurde. Ohne Hüftmantel, sondern nur mit einem langfließenden, eng anliegenden Mantel kommen fünf Statuen in Sabratha aus, die in ikonographischer, aber auch technischer Hinsicht der Figur aus Akko sehr nahe stehen (**Abb. b-59**)⁴⁹⁸. Die Statuen wurden von Vincent Tran Tam Tinh als Sarapides interpretiert: Dafür sprechen eindeutig der bei zwei Statuen erhaltene Kalathos sowie die Gestaltungsweise der Köpfe⁴⁹⁹. Ähnlich wie bei der Statue aus Akko ist neben den Maßen und Proportionen auch das technische Verfahren, die Statuen auf einer wuchtigen, unprofilierten bis bossierten Plinthe und mit den Unterschenkeln gegen eine massive Stütze zu plazieren⁵⁰⁰. So ist es vielleicht nicht abwegig, aufgrund dieses Vergleiches in dem Torso im Rockefeller-Museum Sarapis zu erkennen.

Abgesehen von der sehr ähnlichen Tracht bestehen allerdings Unterschiede hinsichtlich der Haltung der Arme, die bei den fünf libyschen Statuen eng am Körper gehalten werden, und hinsichtlich der Attribute. Während an einer der Statuen in Sabratha ein Kerykeion erkennbar ist, kann ein solches in dem Attribut, das die Akko-Statue links über der Schulter gehalten hat, nicht festgestellt werden. Es wird sich dort aufgrund des leicht gebogenen, gemaserten Schafts vielleicht um einen pflanzlichen Gegenstand oder um einen knorrigen Stab gehandelt haben. Weitere Aussagen sind ohne eine genauere Untersuchung des Stücks kaum möglich. Unverkennbar aber ist, daß die **Kat.-Nr. B30** ebenso wie die Bronzen den rechten Arm zu Größe gereckt hielt. Nichts begründet in diesen drei Fällen eine Identifikation als Sonnengott oder eine Identifikation als Heliopolitanus oder Carmelus. Es könnte dagegen damit gerechnet werden, daß das Stück die auf den Münzen aus Caesarea, aus Aelia Capitolina und Neapolis vertretene Erscheinungsform der Adlocutio aufgreift.

B. 5. 2. 4. Addendum – Sarapis-Büste

Erst spät wurde mir eine Bronzebüste bekannt, die in der Fachliteratur nicht erwähnt wird und vor einigen Jahren wie die obigen Statuetten in der Bucht von Haifa als Teil einer antiken Schiffsladung entdeckt wurde (**Kat.-Nr. B31; Abb. b-60**). Da diese Ladung entweder für eine der Küstenstädte bestimmt gewesen oder dorthin stammen muß, ist es nicht zu abwegig, das Objekt in die Reihe der oben erläuterten Stücke zu stellen, die die Wertschätzung des Gottes in Akko und Umgebung während des 2. und 3. Jh. n. Chr. dokumentieren. Trotz der Beschädigungen läßt sich die Büste mit anderen hochwertigen Bildnissen des Sarapis vergleichen, etwa dem bekannten Sarapis-Ammon in

⁴⁹⁸Tran Tam Tinh (1983) 82, 263ff., Kat.-Nr VI6-10, Abb. 293-297.

⁴⁹⁹Wohl abzulehnen ist die Erklärungsvariante "d'un prêtre sérapidien", Tran Tam Tinh (1983) 82; mir ist keine Darstellung eines Sarapispriesters mit Kalathos bekannt.

⁵⁰⁰Tran Tam Tinh (1983) 265, Kat.-Nr VII0, Abb. 297.

Berlin⁵⁰¹, der besondere Prominenz nicht nur durch seine Qualität, sondern durch den Umstand erreicht haben dürfte, daß Adolf Erman ihn an zentraler Stelle beispielhaft vorführte⁵⁰². Mit dem Berliner Stück gemeinsam hat die Büste aus der Bucht von Haifa die detaillierte Ausarbeitung der Haarpartien, vor allem der Stirn- und Schläfenlocken, die ringsum vom Karnat separiert sind und so eine markante Schattenlinie produzieren. Das Attribut des Blütenkelches, aus dem die Büste zu erwachsen scheint, wird wohl keine religiöse Aussage haben⁵⁰³. So oft es auch für die Büstenform von Sarapisbildnissen verwendet wurde, es handelt sich wohl eher – wie die Tabula, der es in dieser Weise ähnlich ging (vgl. **Kat.-Nr. B7**) – um eine schmückende Übernahme aus der hochkaiserzeitlichen Porträtkunst.

501Hornbostel, Sarapis, 242, Abb. 198.

502Erman (1934) 385, Abb. 158.

503Anders Hornbostel, Sarapis, 266f. mit Fn. 6: „Die symbolische Bedeutung ist m. E. ebenso unmißverständlich wie der Interpretationsspielraum erheblich.“

B. 6. GALILÄA: VON AKKO NACH SKYTHOPOLIS

Inhalt: *B. 6. 1. Einleitung – B. 6. 2. Zwei mögliche Sarapis-Füße in Nazareth – B. 6. 3. Sarapisaltar in Leggio – B. 6. 4. Hippopotamus vomens – Nilmosaike von Sepphoris und Skythopolis – B. 6. 4. 1. Nilmosaik im Haus des Leontis und des Jonatha – B. 6. 5. Weitere Zeugnisse der ägyptischen Götter aus Skythopolis – B. 6. 5. 1. Sarapisaltar*

B. 6. 1. Einleitung

Das folgende Kapitel forscht nach Zeugnissen der ägyptischen Götter im Hinterland von Akko/Ptolemais, das heißt im Bergland, das sich im Norden bis hin zum Hermon und Libanon erstreckt, und in der Jesreelebene im Süden. Gemessen an der Präsenz der ägyptischen Gottheiten im Küstenbereich (s. **Kap. B. 3. – B. 5.**) erstaunt ihre Seltenheit hier, im römischen Galiläa (**Karte IV**). Wenn Strabo auch berichtet, daß das nördliche Palästina nicht nur von Araber und Phöniziern, sondern auch von Ägyptern bewohnt werde⁵⁰⁴, so hat sich dafür doch bisher kein Beleg gefunden. Aufgrund intensiver Untersuchungen und eines wachsenden Forschungsinteresses während der letzten Jahre⁵⁰⁵ wäre eigentlich das Gegenteil zu erwarten. Das Defizit ist umso bemerkenswerter als wichtige Straßen Galiläa durchliefen und sich hier kreuzten: die Via maris von Caesarea nach Syrien⁵⁰⁶, die Straße von Akko/Ptolemais nach Tiberias bis weiter nach Jerusalem, die Verbindungen nach Skythopolis⁵⁰⁷, die ostjordanischen Städte der Dekapolis etc.

Eine gewisse Diskussion hat sich in jüngerer Zeit um die Frage entwickelt, welche kulturelle Orientierung die Bevölkerung dieses Teils Palästinas in griechisch-römischer Zeit besaß⁵⁰⁸. Allgemein gesprochen, wurde vor allem für das erste Jahrhundert die Möglichkeit eines bedeutenden nicht-jüdischen Bevölkerungsanteils in Untergaliläa bezweifelt⁵⁰⁹. Aufgrund des zivilen Friedens, der zunehmenden Urbanisierung und des Erreichens eines gewissen Wohlstands nach erfolgreicher Niederschlagung der beiden Erhebungen wird dann allerdings für die Zeit eine Anpassung an einen zeitgenössischen mediterranen Lebensstil feststellbar⁵¹⁰. Freilich soll diese "Romanisierung" nicht das kulturelle Wesen und die religiöse Identität der Rezeptoren, sondern nur deren äußerliche Gewohnheiten erfaßt haben. Ein vorherrschendes jüdisches Bekenntnis, was sich

⁵⁰⁴Geographika 16, 2, 34.

⁵⁰⁵Siehe zum Beispiel Jürgen Zangenberg: www.kinneret-excavations.org; Frankel (2001). Ikonographisches Material aus der Grabung auf et-Tell: Fortner (2008) 29, 32, 168f. (zu Terrakotten). Gräber dieser Gegend und dieser Zeit scheinen ebenfalls keine ägyptischen Funde gezeigt zu haben; zu einer Gemme in einem kaiserzeitlichen Grab: Uqsa (1997).

⁵⁰⁶Roll (1996)

⁵⁰⁷Berlin (1997) 13.

⁵⁰⁸Siehe zum Beispiel folgende Einführungen: Freyne (2007); Zangenberg (2008).

⁵⁰⁹Vor allem: Chancey (2004); Chancey (2006).

⁵¹⁰Chancey (2006) 217: "Greco-Roman styles of art and decoration became more common in the second and third centuries."

nach den Aufständen des 1. und 2. Jh. n. Chr. durch den Zuzug aus anderen Landesteilen nur verstärkte, schließt aber nicht aus, daß auch mit einem gewissen Prozentsatz an Andersgläubigen, sogenannten Heiden, in der Bevölkerung gerechnet werden muß, auch wenn länger zurückreichende pagane Traditionen, seit der vorhasmonäischen Periode, nicht festgestellt werden können (s. Kap. **B. 2. 1.** und **B. 2. 2. 1.**)⁵¹¹. Was den polytheistischen Bevölkerungsanteil angeht, ist nicht nur an die Angehörigen der römischen Garnison zu denken⁵¹², sondern auch an den Einfluß aus den umliegende Landstrichen, die vorwiegend "heidnisch" geprägt waren und miteinander über Straßen, die durch Galiläa liefen, in Verbindung standen⁵¹³. Im nördlichen Galiläa existierte in Qedesh zum Beispiel ein syrisch wirkender Tempel (s. anschließend)⁵¹⁴; zu einem möglichen Tempel in Sepphoris siehe unten (**Kap. B. 6. 4.**)⁵¹⁵. In Tiberias soll wenigstens ein Hadrianeum begonnen worden sein⁵¹⁶. In Bethsaida, nordöstlich des Sees Genezareth, vermuten die Ausgräber einen Tempelbau und datieren ihn ins 1. Jh. n. Chr.⁵¹⁷

Bezüglich des Tempels von Qedesh, der folgend nicht weiter erörtert werden kann, muß wenigstens auf einen heute leider verlorenen kaiserzeitlichen Altar hingewiesen werden. Eine Zeichnung (**Abb. b-60bis**), die Charles Clermont-Ganneau zu Beginn des letzten Jahrhunderts erstmals ausführlich erläuterte⁵¹⁸, ist einzig von diesem bedeutenden Monument übrig geblieben. Die Votivinschrift eines Septimius Zenon an einen θεὸς ἄγιος auf der einen Seite des Altars klärt leider nicht über die Natur des Gottes auf, der sicher auf der anderen Seite dargestellt ist: "One of the two faces of the altar shows, sculptured in bas-relief, the head of a man, full-faced, bearded, covered with a sort of veil falling over the shoulders in two points on the right and left, and surmounted by a small disc upon which is an aigrette with six rays." Clermont-Ganneau hat sich seinerzeit nicht weiter mit dieser Darstellung befaßt, schlug aber "Zeus, Serapis, Chronos, Helios, Asclepios" zur Auswahl vor. Auch später konnte keine definitive Lösung gefunden werden, aber eine andere Inschrift vor Ort, die den θεὸς ἄγιος οὐράνιος und seine συγγένεια (Kultverein?) nennt, läßt am ehesten an einen syrischen Baal denken⁵¹⁹. Drei Dinge lassen zudem aufhorchen: die Bärtigkeit des Gottes, das capite velato über den Kopf gezogene Gewand und das Sonnensymbol auf dem Scheitel, denn nur

511Vgl. Zangenberg (2008) 28f., wonach "das vorhasmonäische Gepräge der Region zunehmend verschwand."

512Zur legio VI Ferrata und ihrer Stationierung in Galiläa s. unten **Kap. B. 6. 3.** und Chancey (2006) 64, 66ff.

513Zangenberg (2008) 33.

514Fischer (1984); Magness (1990); Ovadia (1993).

515Aviam (2007) 120f.

516Chancey (2006) 107: "Epiphanius refers to an uncompleted temple to Hadrian that the city's residents were trying to convert to a bathhouse. As of yet, however, no remains of any temple have been found." Die Stelle: Epiphanius, Panarion 30, 12, 2.

517Arav (2000) 54ff.; vgl. Chancey (2006) 90ff.; Kuhn (2008) 162-168.

518Clermont-Ganneau (1903) 131-135. Dann auch: Fischer (1984) 166f.; Fischer (1986) 60f.

519Fischer (1984) 167; Fischer (1986) 60-61. Vgl. Schnabel (2002) 754; Niehr (2003) 219-228, Abb. 31.

um ein solches kann es sich doch handeln. Das Bild einer verschleierte Vatergottheit läßt sofort an Kronos oder Saturn denken. Es gibt m. E. nur eine Ikonographie, die das bedeckte Haupt mit einer Sonnenscheibe verbindet: die des ägyptischen Gottes Sobek-Re-Kronos (**Abb. b-60ter**)⁵²⁰. So unwahrscheinlich es sein mag, einen Krokodilgott hier im nördlichen Galiläa zu erwarten, so ist es doch möglich, daß die rein anthropomorphe Ikonographie dieses ägyptischen Sonnengottes vor Ort Anklang gefunden haben könnte. Kronos als ein Äquivalent zu Baal ist im Nahen Osten nicht selten⁵²¹. Es sei nur darauf hingewiesen, daß im Hauran und im Gaulan eine späte Form des Amun-Re als Sarapis-Ammon Eingang gefunden hat (s. bes. **Kap. C. 4. 4.**). Solange der Altar aus Qedesh aber verschollen bleibt, wird die Frage nicht endgültig zu klären sein.

Eine Grenzlage nimmt Panias, Kultort des Pan, am Nordrand Galiläas ein und wird im Norden vom Hermon, im Osten aber vom Gaulan überragt. Hier ist – soweit ich sehen kann – kein Kult der ägyptischen Götter bezeugt. Das ist erstaunlich angesichts der geschilderten Lage und der Tatsache, daß es sich um eine fast ausschließlich “heidnische” Stadt handelt, die sich dem mediterranen Lebensstil gegenüber massiv öffnete⁵²². Jedoch wird Panias immerhin als Fundort für ein Amulett angegeben, das den “Einen Zeus-Sarapis” erwähnt. Da es von Leah di Segni offenbar nicht erfaßt wurde⁵²³, sei es deswegen an dieser Stelle verzeichnet. Die Längsseiten eines winzigen Bronzestäbchens (L. 1,3cm, im Querschnitt 0,3x0,3cm) sind beschriftet mit den Worten: εἷς Ζεὺς | Σάρραπις⁵²⁴. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß dieses Amulett in irgendeinem direkten Zusammenhang mit dem Kultort des Pan steht. Eher ist es als allgemeiner Beleg für die Verehrung des Sarapis in Palästina und den angrenzenden Gebieten zu betrachten. Von dorthier, also aus dem südlichen Galiläa, aus dem Hauran oder Gaulan bzw. aus der Dekapolis, kann dieses Amulett also problemlos nach Panias geraten sein⁵²⁵. Ob ein Proskynema zu Ehren des Bes, gefunden in Abydos und geschrieben durch “Harpokras, Einwohner von Panias und Priester”⁵²⁶, nicht nur die Stadt Caesarea Philippi/Panias meint, sondern auch einen Harpokrates- oder Bes-Kult daselbst beweisen kann, ist fraglich.

520Vaelke (2010).

521Vgl. eine Notiz bei Pseudo-Eupolemus: Βαβυλωνίους γὰρ λέγειν πρῶτον γενέσθαι Βῆλον, ὃν εἶναι Κρόνον, “(Eupolemus sagt,) die Babylonier nämlich behaupten, daß als erster Belus entstanden sei, der ist Kronos”. Der Text: Walter (1976) 142. Zur Gleichung siehe: Lipinski (1995) 255-258.

522Wilson (2001).

523Di Segni (1994).

524Weber (1974).

525Da die Bürger der Stadt gerne reisten, kann es auch aus Ägypten selber stammen. So reiste Heliodoros, Sohn des Zenon, in hadrianischer Zeit aus Caesarea Panias nach Oberägypten und verewigte sich daselbst nicht nur im Isistempel von Philae, sondern auch noch an einem der Memnonskolosse: I. Philae II, Nr. 170; I. Memnon Nr. 69.

526I. métriques Nr. 131, 2f.: Ἀρποκράς ζαθέης Πανιάδος ναέτης | ἰ(ε)ρεὺς.

Die folgenden Unterkapitel scheinen zunächst nicht auszureichen, das eingangs bezeichnete Defizit zu kompensieren. Es ist sehr fraglich, ob sich für Galiläa eine Situation ergeben kann, wie sie etwa in Caesarea (s. **Kap. B. 3.**), Askalon (s. **Kap. B. 4.**) oder Akko/Ptolemais (s. **Kap. B. 5.**) vorgefunden wurde; ob also auch in Galiläa ein Zentrum der Verehrung der ägyptischen Gottheiten ausgemacht werden könnte, wo diese ein besonderes theologisches oder ikonographisches Gepräge erhalten haben. Dennoch ist es notwendig, die Liste der verfügbaren Objekte zu überprüfen und gegebenenfalls zu ergänzen. In der Münzprägung der Städte Galiläas sind die ägyptischen Götter unterrepräsentiert. Nur Tiberias zeigt den Sarapis auf einer städtischen Prägung der Zeit des Commodus, ohne daß sich dadurch ein Kult beweisen ließe: Die Büste des Gottes weist nach rechts, auf dem Scheitel trägt er einen Kalathos⁵²⁷. Diese Prägung außerdem auf die Bedeutung des Sarapis als Heilgott zurückzuführen, der in der quellenreichen Stadt besonders verehrt worden sein soll⁵²⁸, verbietet sich bis auf weiteres: In keinem der in dieser Arbeit untersuchten Orte läßt sich dieser Aspekt des Sarapis mit Sicherheit nachweisen, dies auch nicht unter Berücksichtigung des neu hinzugewonnenen Materials.

B. 6. 2. Zwei mögliche Sarapis-Füße in Nazareth

In den vorangehenden drei Kapiteln wurden mehrere Fußvotive erörtert, deren Zusammenhang mit den ägyptischen Göttern sich direkt oder indirekt erschloss. In der Forschung existierte schon vorher einige Übereinstimmung, daß selbige Objekte als “Sarapis-Füße” anzusprechen seien. Doch ist bei jedem Fragment zu prüfen, ob es nicht der Überrest einer Statue sein könnte. So dürfte es sich bei einem auf dem Hermon gefundenen Fragment auch um das Überbleibsel einer größeren Skulptur handeln⁵²⁹. Folgend sollen zwei weitere Fußfragmente vorgestellt und ein Zusammenhang mit dem Sarapiskult vorgeschlagen werden.

Während der italienischen Ausgrabungen in Nazareth wurden nördlich der Verkündigungskirche zwei Skulpturen gefunden, die Füße auf einer flachen Plinthe vorstellen (***Kat.-Nr. B32; Abb. b-61a-b; *Kat.-Nr. B33**)⁵³⁰. Die Form sichert, daß es sich hierbei um Göttervotive handelt⁵³¹, was ihnen in dem beschriebenen räumlichen Umfeld in mehr als einer Hinsicht zu einer Sonderstellung verhilft. Dies nicht nur, weil das Material im Unteren Galiläa fremdartig wirken muß (s. die

⁵²⁷SNRIS 162.

⁵²⁸Dvorjetski (2007) 249. Über einen Heilkult in der Stadt könnten gleichwohl andererseits Münzen des 2.-3. Jh. mit der Darstellung der Hygieia informieren – s. auch Meshorer (1985) 34f. – ohne daß Sarapis damit nachweislich etwas zu tun hat.

⁵²⁹Gersht/Dar (1992-93).

⁵³⁰Bagatti (1967) 305f.

⁵³¹Chancey (2006) 205 mit Fn. 48. Chancey ist sich nicht sicher, ob er die Objekte als Teile größerer Figuren oder als Votive zu deuten hat.

Anmerkungen im folgenden **Kap. B. 6. 3.**), sondern weil die beiden Füße natürlich als Zeugnis einer fremden, nicht-jüdischen Religion gelten müssen. Keinesfalls hätte man solche Votive einem spätantiken Juden gegenüber durch den Hinweis rechtfertigen können, es würde sich um ein dekoratives und nicht um ein religiöses Bildnis handeln⁵³². Als Urheber der beiden Füße kommen fraglos weder Juden noch Christen in Frage. Interessant ist der Umstand, daß Votive dieser Art, die gerne als Zeichen eines wassernahen Heilkultes verstanden werden (vgl. **Kap. B. 3. 4. 2.**), gerade in dem galiläischen Dörfchen zweifach vertreten sind, das für seine Wasserarmut bekannt ist⁵³³.

Über eine pagane Religionsausübung ist für Nazareth und Umgebung⁵³⁴ zwar wenig bekannt, sie ist aber auch nicht grundsätzlich unter Hinweis auf die neutestamentliche Tradition des Ortes auszuschließen. Auch können die Hinweise auf eine starke jüdische Gemeinde vor Ort⁵³⁵ kein Argument a priori gegen die Anwesenheit sogenannter Heiden sein. Epiphanius von Salamis überliefert zwar, daß der Konvertit Joseph von Tiberias sich unter Konstantin um kaiserliches Engagement beim Kirchenbau mit dem Hinweis beworben habe, der fremdenfeindliche Charakter der Bevölkerung Nazareths und anderer Städte erkläre sich aus dem Umstand, daß dort “weder ein Grieche, noch ein Samariter, noch ein Christ” wohne, die Einwohnerschaft also nur aus Juden bestehe⁵³⁶. Allerdings ist es auch möglich, daß diese Äußerung einer bestimmten antisemitischen Rhetorik folgt. Man fühlt sich an mittelalterliche oder neuzeitliche Berichte über die “Gefahren” Palästinas erinnert, durch die die Spendefreudigkeit der Adressaten angeregt werden sollte. Außerdem muß der beschriebene Zustand des 4. Jhs. nicht notwendig etwas über die hohe Kaiserzeit aussagen. Sinnvoll ist es jedenfalls, nach Zeugnissen nicht-jüdischer oder -christlicher Religion Ausschau zu halten; ein Unternehmen, das durch den Erhaltungsgrad der hellenistischen und römischen Altertümer in der Region erschwert wird⁵³⁷, das aber schon bei einer flüchtigen Übersicht interessante Hinweise erbringt.

Aus der Nähe der Stadt stammt die Grabinschrift eines römischen Soldaten⁵³⁸. Eine weitere bisher wenig beachtete Inschrift wurde in Nazareth gefunden⁵³⁹. Obwohl aufgrund späterer Spolisierung auf wenige Buchstaben zusammengeschrumpft (unten fett angegeben), läßt sich doch eine

532Vgl. Chancey (2006) 195: “Images that could be interpreted as idols were clearly prohibited, but those occurring in 'safe' contexts, such as private domestic space, might be acceptable to some parties.”

533Tobler (1868) 203f.

534Taylor (1993) 221-267; NEAEHL 3 (1993) 1103-1106, s. v. Nazareth (V. Tzaferis); Negev/Gibson (2001) 362f.

535Klein (1920) 56f., Nr. 166.

536Epiphanius, Panarion 30, 11, 9f.

537Tobler (1868) 51f. “die alte Stadt ist spurlos verschwunden”.

538Belayche (2001) 55.

539Bagatti (1967) 306f. (gibt keine Ergänzungen).

Kaisertitulatur gut erkennen und ergänzen:

Αὐτοκράτορι Κ]αίσαρι [Τίτω Αἰλίῳ
 ‘Αδριανῶ’ Αντω]νεῖν[ω Εὐσεβεῖ Σεβαστῶ
 ἀρχιερεῖ μεγίσ]τω δη[μαρχικῆς ἐξουσίας κτλ

Als Kaiser wurde Hadrian vorgeschlagen und das ...]τω in der dritten erhaltenen Zeile wohl als Σεβασ]τῶ verstanden⁵⁴⁰. Das geht beides nicht: Wie soll erstens Hadrian zum sich in der vorangehenden Zeile abzeichnenden nomen gentile gekommen sein? Zweitens ist zwischen dem erhaltenen Ende der zweiten und dem erhaltenen Anfang der dritten Zeile eine größere Lücke zu erwarten, als sie mit der Titulatur des Hadrian gefüllt werden könnte. Man möchte sich eher für eine Nennung des Antoninus Pius entscheiden und die Inschrift nach Parallelen in Chaironeia und Rom in obigem Sinne ergänzen (s. oben)⁵⁴¹. Wie dem auch sei, der deutliche Dativ spricht für eine Ehreninschrift. Damit verbindet sich möglicherweise kein explizit paganes Bekenntnis, aber doch eine gewisse Offenheit für das übergeordnete politische System.

Zahlreiche Glasobjekte sollen in Gräbern um Nazareth gefunden worden sein, jedoch ist darunter kein figürlich verziertes Stück, das pagane Glaubensvorstellungen spiegeln könnte⁵⁴². Jedoch befinden sich im British Museum zwei Amulette, die aus Nazareth stammen sollen und im vorliegenden Zusammenhang wertvoll wären: ein Anhänger aus blauem Glas mit der Darstellung eines Gorgonenhauptes⁵⁴³ und eine Gemme mit der Darstellung des Chnoubis⁵⁴⁴. Eine Inschrift, die 1878 in oder bei Nazareth entdeckt worden sein soll und sich heute in der Sammlung der Bibliothèque Nationale in Paris befindet – das sogenannte Claudius-Edikt – könnte den Sachverhalt ebenfalls erhellen: Wiedergegeben ist wenigstens teilweise eine kaiserliche Anordnung oder ein sonstiger Ausspruch, der sich gegen Grabfrevel richtet⁵⁴⁵. Die Datierung wird paläographisch auf das erste vor- oder das erste nachchristliche Jahrhundert begrenzt⁵⁴⁶. Was den Fundort angeht, so hat man die ursprünglichen Angaben zu dem Stein in Zweifel gezogen und nimmt an, daß er eigentlich aus Kleinasien stammt, um dann über Wege des modernen Antiquitätenhandels in Galiläa angeboten

540Nicht ganz deutlich: Bleckmann (1913) 240.

541IG VII 3419; IG XIV 1051 (beide 140 n. Chr.). Dabei dürften allerdings die Filiationsangaben – θεοῦ ‘Αδριανοῦ υἱῶ etc. – nicht übernommen werden, weil sonst die erste Zeile zu lang werden würde.

542British Museum. Christian Antiquities (1921) 139f.

543Inv.-Nr. 1892.0317.94; gefunden in British Museum Database, über eine Publikation ist offenbar nichts bekannt.

544Inv.-Nr. 1866.1002.12, behandelt in: Michel (2001) 323.

545Boffo (1994) 319–333, Nr. 39; Giovanini/Hirt (1999).

546Giovanini/Hirt (1999) 125f.

zu werden⁵⁴⁷. Das würde aber voraussetzen, daß man die Mühe auf sich nahm, die Last weit und an lohnenderen Absatzmärkten vorbei nach Nazareth zu schaffen. Hätte der Vorbesitzer dabei bereits, zur Steigerung des Kaufwerts, die hernach ausbrechende Diskussion um eine mögliche Relevanz des Textes hinsichtlich der Grablege und Auferstehung Jesu Christi im Blick⁵⁴⁸, dann hätte er den Stein doch wohl besser zum Sterbe-, nicht aber zum Geburtsort Jesu schaffen sollen. Bis auf weiteres könnte also sehr wohl vermutet werden, daß die Inschrift aus Nazareth oder dessen Umgebung stammt. Der in diesem Fall besonders interessante Satz ist der, daß die Achtung vor den bestatteten Leichnamen gleich hoch anzusetzen sei wie die vor den Göttern⁵⁴⁹. Wenn der häufig geäußerte Bezug auf die Evangelien hinfällig ist und wenn stattdessen angenommen werden kann, ein Privatmann habe den Stein mit einer Kopie der kaiserlichen Anordnung als Warnung vor seinem Grab aufgestellt, dann muß doch mit einem gewissen Polytheismus in der Gegend zu rechnen sein, widrigenfalls die moralische Ermahnung nutzlos, ja vielleicht sogar kontraproduktiv gewesen wäre.

Für den Zusammenhang dieses Kapitels ist es wichtig zu bemerken, daß Nazareth nicht unweit der Orte liegt, die auch in den folgenden Zeilen Erwähnung finden werden: zum einen Leggio (s. **Kap. B. 6. 3.**) im Südwesten, zum anderen Sepphoris im Norden (s. **Kap. B. 6. 4.**).

B. 6. 3. Sarapisaltar in Leggio

Um von Nazareth aus nach Süden zu gelangen, ist es nötig, die Jesreelebene zu durchqueren⁵⁵⁰. Danach steigt das Gelände wieder an und hier bewachten seit der Bronzezeit mehrere Festungen den Zugang ins Bergland von Samaria. In früherer Zeit war dies Meggido, arabisch Tell el-Muteselim⁵⁵¹, in nachchristlichen Jahrhunderten erkannten die Römer die strategisch bedeutsame Position und installierten wenig südlich eine Garnison, deren Ort nach dem stationierten Truppenkörper heute noch Leggio heißt (s. unten)⁵⁵². Daneben entstand die Stadt Maximianopolis. Die in römischer Zeit erheblich bebaute Gegend ist seit mehr als hundert Jahren Ziel archäologischer Untersuchungen, die aber noch längst nicht abgeschlossen sind⁵⁵³. Auch ältere Literatur liefert immer noch Hin-

547Giovanini/Hirt (1999) 130. Es sei allerdings ehrlicherweise auf eine Parallelsituation hingewiesen, die beweisen könnte, daß Nazareth wirklich als Umschlagplatz gedient haben könnte, um Antiken zu vertreiben, die aus Galiläa oder angrenzenden Gebieten stammen. Aus Hippos in der Dekapolis, *östlich* des See Genezareth nach Gadara zu, stammt eine Grabinschrift: Steinepigramme Nr. 21/21/01. In Unkenntnis anderer Editionen wurde dafür jedoch auch Nazareth als Provenienz angegeben, das wohl nur als Poststation für die Versendung eines Abklatsches gedient haben mag. Zu dieser Inschrift siehe auch **Kap. D. 3. 2. 2.**

548Brown (1994) 1293f.

549Giovanini/Hirt (1999) 108, Z. 15-17: καθάπερ περὶ θεῶν εἰς τὰς τῶν ἀνθρώπων θρησκείας.

550Abel II (1967) 288f.

551Zur Einführung: Megiddo (2002).

552Der Platz wurde noch im 20. Jh. als so bedeutsam angesehen, daß die britische Mandatsmacht hier eine Polizeistation einrichtete.

553Schumacher (1908) 161-190.

weise, die den Ergebnissen zuzuordnen wären. Zum Beispiel beschreibt Laurence Oliphant einen Zufallsfund in der Nähe eines heute offensichtlich verlorenen Bades in der Gegend zwischen Leggio und Megiddo: “The peasants have found antiques of various kinds, and I was shown the hand and forearm of a female figure, life-size, and beautifully carved in marble, which they had dug up.”⁵⁵⁴ Man kann die Objekte und den Kontext sicher als Zeugnisse für lokalen römischen Ausstattungsluxus werten⁵⁵⁵.

Bei einer Begehung des Areals wurde vor einigen Jahren ein Bronzeköpfchen der Isis entdeckt (**Kat.-Nr. B34; Abb. b-62**). Durch die besondere Form und die Öse am Hinterkopf kann es als Überrest eines römischen Klappspiegels gelten. Über Anbringung und Verwendung wie über die Verbreitung vergleichbarer Objekte in Palästina wurden in den **Kap. B. 3. 4. 1.** und **B. 4. 2.** bereits Mutmaßungen angestellt (vgl. **Kat.-Nr. B23; Abb. b-33-34a**). Beim selben Survey wurde ebenfalls eine Magische Gemme mit ägyptischem Thema (Kindgott in Barke) entdeckt⁵⁵⁶, das Stück wird der Ausrichtung dieser Arbeit folgend nicht weiter behandelt. Das Unterteil einer Nackten Göttin aus einer hellenistischen oder kaiserzeitlichen Fundschicht von Tell Ta'annek⁵⁵⁷, ca. 7 km südöstlich von Leggio, könnte im Sinne der Ausführungen von Adi Erlich über die Terrakotten vom Maresha als Isis-Aphrodite apostrophiert werden (vgl. **Kap. B. 2. 2. 2.**), solches wird hier aber aus gleichlautenden Gründen abgelehnt. In der Gegend von Megiddo soll weiterhin ein ägyptisches Amulett in einem römischen Grab entdeckt worden sein (**Kat.-Nr. B35; Abb. b-63**). Die Keramik, die ebenfalls in diesem, übrigens beraubten Grab gefunden wurde, soll aus den ersten sechs bis sieben Jahrhunderten n. Chr. stammen. Gemessen an der bekannten Tatsache, daß nach einer gewaltsamen Öffnung eines Grabkontextes dieser durch eingeschwemmte oder sonstwie eingeschleppte jüngere Keramik kontaminiert werden kann, bleibt nichts anderes übrig als das Grab vorläufig römisch zu datieren. Zu demselben Schluß ist zu gelangen, berücksichtigt man eine mögliche Mehrfachbelegung der Anlage. Mit diesen Bemerkungen soll dem Versuch vorgebeugt werden, das Stück den Aigyptiaka zuzurechnen, die in christlichen Kontexten gefunden wurden⁵⁵⁸. Bei dem Amulett handelt es sich um einen sogenannten Osiris-Kanopos⁵⁵⁹. Der Name dieses Gottes ist nicht antik, sondern wurde vielmehr in der Frühen Neuzeit geprägt. Für eine Verbindung mit dem gleichnamigen Ort östlich von Alexandria gibt es keine endgültigen Beweise⁵⁶⁰. Bei dem schriftlich bezeugten Gott “in Kanopos”

⁵⁵⁴Oliphant (1887) 179.

⁵⁵⁵Die Statue wird nicht erwähnt in: Fischer (1998).

⁵⁵⁶Tepper (2004) 273, Nr. 147.

⁵⁵⁷Sellin (1906) 22f., Abb. 32.

⁵⁵⁸Vgl. Podvin (2009) 247 mit Fn. 10. Podvin verwirrt offenbar diese Kanopos-Darstellung (LIMC Nr. 26) mit einer anderen (LIMC Nr. 76), die in dieser Arbeit unter **Kat.-Nr. C16 (Kap. C. 3. 5. 3.)** läuft.

⁵⁵⁹LIMC 7 (1994) 116-131, s. v. Osiris Kanopos (G. Clerc – J. Leclant); Kákosy (1995) 2956ff.

⁵⁶⁰Daran ändert auch nichts, daß entsprechende Bildnisse in dieser Gegend – aber eben nicht nur dort – gefunden

oder einfach nur “Kanopos”⁵⁶¹ dürfte es sich um eine Form des Sarapis handeln. Man ist heute viel eher geneigt, die sonderbare Osiris-Ikonographie, die klar ein Gefäß vorstellen soll, auf die Identifikation des Osiris mit dem lebenspendenden Nilwasser zurückzuführen. Anlaß dazu bieten mehrere delische Inschriften des späten Hellenismus, die einen Gott Ὑδρεῖος nennen⁵⁶². Schon wenig später scheint der Bildnistypus, dem offenbar die ägyptischen Eingeweidekrüge zum Vorbild dienten, die selber deswegen in neuerer Zeit “Kanopen” genannt wurden, geschaffen worden zu sein, denn die überlieferten Darstellungen⁵⁶³ wie die Verwendung als Motiv der alexandrinischen Münzprägung⁵⁶⁴ stammen aus der Kaiserzeit. Obwohl der Bildnistypus nicht mehr nur eine griechisch-römische Interpretation, sondern eher eine postpharaonische Neuschöpfung darstellt, stammen die meisten Objekte aus Ägypten selber⁵⁶⁵; und zwar nicht nur aus Alexandria, sondern etwa auch aus dem Fayum, aus Luxor, Antinoupolis, Oxyrhynchus etc. Der Gott kann deswegen mit einigem Recht als ägyptisch bezeichnet werden. Auch die Verwendung als Amulett ist für Ägypten belegt. Die Trageweise führen mehrere Bronzestatuetten der Isis-Aphrodite vor, um deren Hälse Pectorale mit Amuletten gehängt sind, darunter auch der Osiris-Kanopos⁵⁶⁶. Entsprechende Figürchen sind zum Beispiel in der Sammlung des Petrie-Museums der University of London zu finden (**Abb. b-64a-b**). Zur blaugrünlichen Farbe der Vergleichsstücke paßt auch das blaue Glas des vorliegenden Objekts⁵⁶⁷. In dieser Farbe ist eine Anspielung auf das lebenspendende Nilwasser zu erkennen. Zahlreiche der Osiris-Amulette sind nicht für lebende Personen, sondern als Grabbeigaben für Verstorbene bestimmt gewesen. Genau wie **Kat.-Nr. B35** wurden auch andere Osiris-Amulette in Gräbern entdeckt⁵⁶⁸. Nicht nur aufgrund der Nennung desselben Gottes paßt dazu die Inschrift aus Caesarea (**Kap. B. 3. 5.**). Die dortige Erwähnung des “kühlen Wasser”, das den Verstorbenen erfrischen soll, entspricht der Funktion des Kanopos oder Hydreios. So stellt das Amulett aus dem Grab in der Gegend von Megiddo bzw. Leggio einen weiteren Hinweis darauf dar, daß die ägyptischen Götter in der Levante gerne um Beistand bei Tod und Sterben angerufen wurden. Daneben ist es sehr wahrscheinlich, daß selbiges Amulett wie seine Parallelen aus Ägypten stammt.

wurden: Goddio/Clauss (2006) 108f., 112-115, 214f.

561Neuester Beleg ist ein Testament hadrianischer Zeit, auf das mich Herr Fabian Reiter, Berlin, freundlicherweise aufmerksam machte: P. Köln 12, Nr. 487; ebd. 159ff. mit Kommentar zur Zeile 21: ἐσφράγισα σφ]ραγίδι Κανώπω, “ich habe gesiegelt mit Kanopos als Siegel”.

562RICIS 202/0323; 202/0342; 202/0343 (?); 202/0344. Dazu: Malaise (2005) 59-66.

563Ägypten (2005) 712, Nr. 323; 718f., Nr. 333.

564Winand (1994); Bakhoun (1999) 127-137.

565Sehr häufig sind die Terrakotten; s. jetzt: Bailey (2008) 12, 28, Nr. 3024-6, Taf. 6 mit Vergleichsangaben.

566Jentel (1981) Taf. 2, 1; 3, 2; Iside (1997) 573, Kat.-Nr. VI.38.

567Es sei daran erinnert, daß blaues Glas das Material ist, aus dem auch andere, im Rahmen dieser Arbeit behandelte Amulette geschaffen wurden: **Kap. B. 2. 2. 1.** und **Kap. B. 5. 2.**

568Zum Beispiel: LIMC 7 (1994) Nr. 55; 55a, s. v. Osiris Kanopos (G. Clerc – J. Leclant).

Eine lateinische Inschrift, die nordwestlich von Leggio entdeckt wurde⁵⁶⁹, vertritt einen völlig anderen Aspekt spätägyptischer Theologie; ihr Bezug nach Ägypten ist dabei weniger direkt, wenngleich sie auch an den ägyptischen Gott Sarapis gerichtet ist. Der runde Altar (**Abb. b-65a-d**), auf dem die folgend zitierte Inschrift angebracht ist, trägt zwar figürlichen Schmuck, jedoch ist kein ikonographischer Ägyptenbezug feststellbar. So entfällt die Aufnahme des Objekts in den Katalog.

Pro salute et incolumitate
 Domini nostri [[.....]]
 praesentissimum deum mag(num) Sarapidem
 leg(ionis) VI Ferrat(ae) F(idelis) C(onstantis) [[Antoniana]]
 Iulius Isidorianus p(rimus) p(ilus)

Die Datierung in die römische Kaiserzeit ist offensichtlich, die genaue Benennung des Kaisers, für dessen Heil und Unversehrtheit hier gebetet wird, schwankt zwischen Caracalla und Elagabal⁵⁷⁰. Wie dem auch sein mag, eine Datierung ins erste Viertel des 3. Jh. n. Chr. stellt völlig zufrieden. Für den vorliegenden Zusammenhang ist die Lösung anderer Probleme zunächst wichtiger. Interessant ist zum Beispiel, daß eine zweite Inschrift, die sich auf dem oberen Rand des Steines entlangzieht und von der einzelne Buchstaben noch ausgemacht werden können, bisher keine weitere Beachtung fand:

...]E? [...]S[.]I? [...]ASII ♥ VERE ♥ V[...

Der Zustand hat bisher von einer Ergänzung Abstand nehmen lassen⁵⁷¹. Allerdings sind wenigstens der Wortschluß -asii (wobei es sich vielleicht um den Genitiv eines Personennamens) wie das Adverb vere zwischen zwei Heredae und ein folgendes V gut zu erkennen. Michael Avi-Yonah war wohl schon auf dem richtigen Weg, wenn er sagte, vere “suggests an acclamation”. In der Tat macht es Sinn, ein Adjektiv folgen zu lassen und beides auf den Kaiser zu beziehen. Sollte das V sich von kundigerer Seite bestätigen lassen, wäre vielleicht vere v[ictoriosissimo? imperatori?] zu ergänzen. Als Parallele kann eine lateinische Inschrift aus Caesarea Maritima herangezogen werden⁵⁷²:
 Omni[um gentium] | vere victorio[siss(imo)] | ac feliciss(imo) indu[lgent(issimo)] | Caes(ari)

⁵⁶⁹Avi-Yonah (1946) 89-91, Nr. 6; Stoll (2001) 472f., Nr. 101; RICIS 403/0201.

⁵⁷⁰Belayche (2007) 451 mit Fn. 16 = RICIS Suppl. 403/0201.

⁵⁷¹Die Editio princeps umfaßt hier rätselhafterweise mehr Buchstaben als heute nachzuvollziehen sind. Möglicherweise hat der Stein seit seiner Auffindung und Aufstellung gelitten, aber weder vor dem Altar im Rockefeller-Museum, noch auf den Fotos konnte ich eine Veränderung der Epidermis feststellen!

⁵⁷²I. Caesarea Nr. 16, wird paläographisch ins dritte Jahrhundert datiert.

n(ostro) etc.

Es ist durchaus möglich, daß die eine Inschrift auf dem Altar nicht zeitgleich mit der anderen entstanden ist. Allerdings ist die Siegesemblematisierung der drei dem Textfeld benachbarten Reliefs überdeutlich: Auf der anderen Seite des Steins, der Inschrift gerade gegenüber, ist die geflügelte, auf einem Globus stehende Siegesgöttin zu sehen, sie trägt einen zweifach gegürteten Chiton, der durch die Bewegung zu den Seiten flattert. Links trägt sie ein Tropaion über der Schulter, rechts schwingt sie einen Siegeskranz. Ebensolche Kränze halten die beiden Adler seitlich davon in ihren Schnäbeln, die mit ausgebreiteten Flügeln auf Blitzbündeln stehen. Diese Emblematisierung – heranfliegende Victoria und Adler⁵⁷³ – sind häufig im Orient und illustrieren den imperialen Siegesanspruch der römischen Kaiserherrschaft. Auch in der zahlreich belegten Grußformel – *pro salute / ὑπὲρ σωτηρίας* – drückt sich der Wunsch aus, durch das Heil des Kaisers an dessen gutem Regiment Anteil zu haben und folglich Heil für das ganze Reich zu erwirken⁵⁷⁴. Hier in Leggio gewinnt dieser Anspruch eine besondere Bedeutung, indem die Inschrift vom ranghöchsten Centurio der seit hadrianischer Zeit vor Ort stationierten 6. Legion aufgesetzt wurde. Möglicherweise handelte es sich bei dem Altar um den Beleg für einen erfolgreich vollendeten Feldzug, wo auch immer dieser stattgefunden haben könnte: Die sich aufschwingenden Adler mit ausgebreiteten Schwingen entsprächen dann den *aquilae*, die den Legionen glückverheißend vorangetragen werden⁵⁷⁵, während Victoria mit Siegeszeichen den erfolgreichen Abschluß der Aktion bekränzend herabschwebt. Zuletzt kennzeichnet die lateinische Abfassung eine kulturelle Disposition, die nicht auf lokalen, indigenen Wurzeln beruht, sondern importiert ist: “When the language appears, it typically reflects a Roman military and/or administrative presence.”⁵⁷⁶

Man ist sich bisher nicht ganz schlüssig geworden, wie sich die Weihung des Centurios an Sarapis zu seinem Wunsch für den Kaiser verhält. Sicher ist nur, daß der ägyptische Gott als Gewährleister des dem Kaiser gewünschten Glücks eingesetzt wurde. Aber warum wählte der Centurio Sarapis und nicht etwa den Staatsgott Jupiter? Nicole Belayche hat zunächst sehr allgemein argumentiert, “the fashion for the Egyptian god was universal”, und suggerierte weiterhin, daß der Gott hier in seiner besonderen Bedeutung als ein Schutzgott der Staatsspitze zu verstehen sei⁵⁷⁷. Ihr Hinweis auf den theophoren Namen des Stifters scheint weniger stichhaltig: Dies zum einen, weil man mit einer Isisgläubigkeit des Trägers allein aufgrund des Namens zu diesem Zeitpunkt der Antike nicht mehr

⁵⁷³Siehe die Parallelen in: Horn (1972) 69ff. und 73ff.

⁵⁷⁴Herz (1975) 80f.; Moralee (2004) 39-58, mit einer Liste 121-181.

⁵⁷⁵Cassius Dio 43, 35, 4.

⁵⁷⁶Chancey (2007) 89.

⁵⁷⁷Belayche (2001) 62.

rechnen muß; zum anderen, weil der Altar eben Sarapis und nicht Isis zugedacht ist. Oliver Stoll hat die Möglichkeiten geprüft, wo Soldaten der legio VI Ferrata im Nahen Osten mit dem Sarapis in Berührung geraten sein könnten⁵⁷⁸. Allerdings geht er dabei von der Annahme aus, daß “das Fundmaterial für den Nahen Osten keine allzu große Bedeutung des Gottes für dieses Gebiet erkennen” ließe⁵⁷⁹. Die Möglichkeit besteht immerhin, daß die Truppe den Sarapisglauben bei Kameraden in Jerusalem oder in Arabien kennenlernte. Allerdings gibt sich der Verfasser dieser Arbeit der Hoffnung hin, die Hinweise auf einen bedeutenden Kult im ersten Falle entscheidend vermindert (**Kap. B. 8.**) und im zweiten Fall die besondere lokale Prägung der Sarapisverehrung herausgearbeitet zu haben (bes. **Kap. C. 4.**), von der wiederum in Leggio nichts zu spüren ist. Hier wird deswegen die These vertreten, daß die hiesige Verehrung des Sarapis als direkter Import zu werten ist. Dafür sprechen neben anderem noch zwei Gründe: a) der Altar selber, dessen Form (weniger sein Material) ihn in der Levante einzigartig macht, der aber Parallelen außerhalb hat⁵⁸⁰; b) die Epitheta: Praesentissimus, vielleicht “der wirksamste, hilfreichste”, ist für Sarapis einmalig, erscheint aber sonst als Epitheton im westlichen Teil der römischen Welt⁵⁸¹. Magnus wird Sarapis auch anderweitig genannt⁵⁸², aber ebenfalls nur im Westen. Es könnte sich hier um eine Übersetzung der griechischen Epiklese μέγας handeln, die ihrerseits ägyptische Wurzeln hat und für Sarapis wie andere Götter in Ägypten häufig ist⁵⁸³. Andererseits werden Jupiter und andere Götter in der antiken lateinischen Literatur als “groß” bezeichnet⁵⁸⁴, so daß einer römischen Tradition der Vorzug zu geben ist.

Der Sarapisaltar von Leggio kann also – anders als viele Zeugnisse in dieser Arbeit, die in dieser Hinsicht weniger eindeutig sind – als direkter Beleg für die Abhängigkeit des, oder besser gesagt: *eines* Sarapiskultes von romanisierenden, unägyptischen Tendenzen gelten. Zu diesem Schluß passen weitere Funde am Ort, die ebenfalls stark auf Kulturimporte aus dem Westen hindeuten. So sind Götter⁵⁸⁵ und Ikonographien⁵⁸⁶ vertreten, die man ansonsten vor allem im Westen des Reiches erwarten sollte und die offensichtlich von dort durch die Armee importiert wurden. Die massive militärische wie kulturelle Präsenz der Besatzer scheint aber Juden nicht von einem Zuzug in die Gegend von Leggio abgehalten zu haben⁵⁸⁷. Und es ist auch nicht auszuschließen, daß sich während

⁵⁷⁸Stoll (2001) 364ff.

⁵⁷⁹Stoll (2001) 364.

⁵⁸⁰Fischer (1998) 155f., Nr. 172.

⁵⁸¹CIL II 131 (Lusitanien); CIL VI 1, 808 (Rom); VI 4, 37170 (Rom); RIB I 1142 (Corbridge) übersetzt praesentissimi numinis dei votum solvit mit “fulfilled his vow to the god of most efficacious power”.

⁵⁸²RICIS 501/0222 (unsicher, aus Rom?); 504/0405 (aus Puteoli); 515/0120 (aus Aquileia).

⁵⁸³Ronchi, Lexicon 3, s. v.; Twarecki (1993).

⁵⁸⁴I. B. Carter, Epitheta deorum quae apud poetas latinos leguntur (1902) 53f.

⁵⁸⁵Eck (2001); Eck (2007) 186f.

⁵⁸⁶Eine in kaiserzeitlicher Wohnbebauung entdeckte Larenstatuette bilden ab: Tepper/Di Segni (2006) 22.

⁵⁸⁷Zissu (2006); Tepper/Di Segni (2006) 13.

des zweiten oder dritten Jahrhunderts direktere und authentischere Bezüge zu ägyptischen Gottheiten einstellten, so wie dies oben für die **Kat.-Nr. B35** erklärt wurde.

B. 6. 4. Hippopotamus vomens – Nilmosaïke von Sepphoris und Skythopolis

“Die Archäologie wertet die materielle Hinterlassenschaft der Vergangenheit aus.”⁵⁸⁸ Dabei besteht die Gefahr, den dokumentarischen, unmittelbaren Charakter selbiger Hinterlassenschaften zu idealisieren und zu übersehen, daß diese ihrerseits lediglich Abbilder von Prozessen sind, die sie meistens nur unvollkommen und unvollständig überliefern können. Hinzu tritt der Umstand der Mehrschichtigkeit von Überlieferung. Spätestens seit dem Begreifen des antiken Kopienwesens ist deutlich geworden, daß ein Bild das Abbild eines Abbildes sein kann oder sogar in der Regel ist. Da dies bei Skulpturen wie auch für andere Quellengattungen zu bedenken ist, lohnt sich die Suche nach besonderen Motiven und Kompositionen. Deren Beliebtheit hat sich vielleicht nicht über längere Zeit und weite Landstriche erstreckt, sondern konzentrierte sich in Frist wie Raum und klärt durch Abbilder über die Wertschätzung eines verlorenen Originals auf. Solches wird für ein gleichartiges, seltenes Motive zweier nilotischer Mosaiken vermutet, von denen sich das berühmtere in Sepphoris befindet, das andere in Skythopolis.

Sepphoris, eine traditionell jüdische Stadt, wandelte sich während der römischen Kaiserzeit zu einem Erscheinungsbild, das internationalem Standard entsprach⁵⁸⁹: Als Bestandteile des urbanen Architekturinventars sind etwa ein Theater aus dem 1. oder beginnenden 2. Jh., Marktbauten und luxuriös ausgestattete Privathäuser zu nennen. Dieser Trend hielt an, als der Ort sich ab dem 2. Jh. zum Zentrum rabbinischer Gelehrsamkeit entwickelte⁵⁹⁰. Die kulturelle Entwicklung markieren auch Münzen mit Darstellungen von Gottheiten und dem Konterfei des Kaisers, sowie auch die Umbenennung des Ortes in Diocaesarea⁵⁹¹. Ab dem 2. Jh. kam es dann zur Ausdehnung der Stadt nach Osten und zum Ausbau des Straßennetzes, das bis in die islamische Zeit in Nutzung blieb. Um die Kreuzung von Cardo und Decumanus wurden Bäder, basilikale Bauten und vielleicht ein Tempel errichtet⁵⁹². Ein dionysisches Mosaik befindet sich in einem Privathaus des frühen 3. Jh., wo es ein zentrales Triclinium zierte⁵⁹³. Es ist für die folgende Argumentation bemerkenswert, daß

⁵⁸⁸Vieweger (2003) 59.

⁵⁸⁹Vorberichte im Israel Exploration Journal 34ff., 1984ff. Siehe auch: Netzer/Weiss (1994); Weiss/Netzer (1996); Weiss/Netzer (1997).

⁵⁹⁰Belayche (2001) 85ff.

⁵⁹¹Meshorer (1985) 36f.; Meyers (1986) 7ff.; Chancey/Meyers (2000) 24, 28.

⁵⁹²Chancey (2006) 106. Siehe auch NEAEHL 5. Supplementary Volume (2008) 2031, s. v. Sepphoris (Z. Weiss): “Monumental Building”.

⁵⁹³Netzer/Weiss (1994) 30-39; Versluys (2002) 232 Nr. 129; Dunbabin (2008) 14, Abb. 1. zeigt fälschlicherweise ein Orpheus-Mosaik.

bereits für dieses Mosaik nilotische Motive Verwendung fanden, wenn auch nicht in dessen hauptsächlichem Feld. “Perhaps one of the city’s gentile minority lived in the house and commissioned the mosaic. Alternatively, perhaps it belonged to a member of the city’s Jewish elite who was comfortable disregarding earlier Jewish understandings of the prohibition of graven images, at least in private domestic space.”⁵⁹⁴ Zu Skulpturenfunden in Sepphoris wurde festgestellt, daß sie “convey a certain degree of knowledge of images, figures and motifs common in sculpture or relief created elsewhere [...] They denote, as elsewhere, the diffusion of subjects, formulas and scenes in various medias and also express the notion and appreciation of sculptures and sculptural images by certain local citizens, who wished to embellish their surroundings”⁵⁹⁵ Natürlich legt bereits diese Wortwahl es nahe, daß selbige Skulpturen (oder – für Sepphoris – besser gesagt: deren Fragmente) allein zu dekorativen Zwecken, nicht aber als Ausdruck einer religiösen Gesinnung angeschafft worden seien. Die Besitzer und Auftraggeber demonstrierten danach weniger ihre Religion, als eher ihre Kennerschaft bezüglich der griechisch-römischen Kunsttradition. Es wurde oben (**Kap. B. 6. 2.**) allerdings herausgestellt, daß es sicher nicht die gesamte Bevölkerung Galiäas war, die diesen Hang zur Rechtgläubigkeit teilte. In jüngster Zeit wurde ein Tempel mit Temenos erschlossen, der in früherer Zeit als das Nilmosaik (s. unten) nördlich davon und auf den Decumanus ausgerichtet die gleiche Insula besetzte⁵⁹⁶. Ein wesenhafter Zusammenhang ist dennoch nicht festzustellen. Der Bau, bei dem es sich vielleicht um einen prostylen Podiumstempel mit vier Säulen an der Front handelt, wurde wohl im 2. Jh. errichtet. Die Proportionen der Grundrisse und die mutmaßliche Gestalt der aufgehenden Architektur erinnern an zahlreiche Tempel, nicht nur in Palästina (Garizim/Tell er-Ras, vgl. hier die Angaben in **Kap. B. 7. 3. 2.**), sondern etwa auch in der Bekaa!

Mit “echten Heiden” ist also überall zu rechnen, auch in Sepphoris. Natürlich eignen sich die entsprechenden Zeugnisse nicht unbedingt zur Verwendung in dieser Arbeit. Andererseits sollen sich unter den Funden aus Sepphoris auch Objekte befinden, die auf einen ägyptischen Kult hinweisen: “a small bronze bowl, bronze incense altar, and bronze bull, items probably associated with Serapis worship”⁵⁹⁷. Inwieweit diese Feststellung⁵⁹⁸ gerechtfertigt ist, ließe sich erst nach einer genaueren Sichtung der Funde abschließend feststellen. Jedoch erscheint eine Stierstatuette an und für sich als Beleg eines Sarapis-Kults wenig glaubwürdig⁵⁹⁹. Ebenfalls keinen Hinweis auf einen

⁵⁹⁴Chancey (2006) 199f.

⁵⁹⁵Weiss (2008) 564, vgl. ebd. 571 zu diesen Skulpturen, eine Liste ebd. 565.

⁵⁹⁶Weiss (2010).

⁵⁹⁷Chancey/Porter (2001) 194.

⁵⁹⁸So auch: Strange (1992) 344f.

⁵⁹⁹Dennoch wird der Fehler gerne begangen: Gersht (2008) 528.

Kult der ägyptischen Götter, sondern nur ein Abbild im eingangs erklärten Sinne, einen möglichen Reflex auf einen besonderen Stellenwert Ägyptens und seines kulturellen Erbes in der Region, stellt das bekannte Nilmosaik von Sepphoris dar⁶⁰⁰. Es hat mittlerweile eine gewisse Berühmtheit erlangt, weil es auch in der Literatur, die sich ausschließlich mit Ägypten selber beschäftigt, als Illustration dortiger Zustände und Gepflogenheiten verwendet wird⁶⁰¹. Ähnlich wie das berühmtere Mosaik von Präneste wird jenes aus Sepphoris also häufig als Abbild ägyptischer Kultur verstanden und nicht – was näher läge – als Zeugnis für ein eigenständiges, möglicherweise lokal geprägtes Ägyptenverständnis.

Das Mosaik wurde in einem repräsentativen Gebäude eingerichtet (**Abb. b-66**), das über Münz- und Keramikfunde in die Zeit um 400 n. Chr. datiert werden kann⁶⁰². Das Gebäude liegt im westlichen Teil der Stadt und wurde insgesamt erst in Vorberichten publiziert. Das Fehlen von nachvollziehbaren Wohnräumen hat dazu geführt, hier ein öffentliches Gebäude zu erkennen⁶⁰³. Dafür spricht eine Inschrift im Fußboden, direkt vor dem Haupteingang, die offensichtlich die an der Ausschmückung des Gebäudes beteiligten Mosaizisten preist. Der Zusammenhang kann darlegen, daß es sich um Ägypter gehandelt hat (s. unten)⁶⁰⁴. Auf eine repräsentative Nutzung des Hauses weist auch eine große Halle hin, die mit einem erhöhten Podest versehen und mit vorwiegend ornamentalen Mosaiken ausgestattet wurde. Über einen Korridor erreicht man einen Hof, der in derselben Hauptachse wie der vorbenannte Saal liegt, und an den Säle anschließen, die alle mit großen, teils figürlichen Mosaiken ausgestattet sind. Von dem Korridor zwischen Halle und Hof gehen nach Norden weitere Räume ab, über die der Saal mit dem bewußten Nil-Mosaik zu erreichen war. Dahinter lag noch ein weiterer Raum, dessen westliche Ecke mit einer Kline ausgestattet war. Der Saal mit dem Nilmosaik konnte also über Umwege vom Haus aus betreten werden, aber sein eigentlicher Zugang geschah doch über einen nach Norden offenen Hof, über dessen weiteren Verlauf nichts bekannt ist, der aber in dieser Zeit als öffentlicher Platz gedient zu haben scheint⁶⁰⁵, während noch wenige Jahre früher an dieser Stelle ein Tempel stand (s. oben).

Das ganze Bildfeld (**Abb. b-67a**) von etwa 6,2m x 6,7m wird durchzogen vom Nil, der sich in dünnen Rinnsalen von unten schlängelnd zur rechten Bildseite fortsetzt, um dann von rechts nach links führend zu einem breiten Strom anschwillt. Über ihm lagern, antithetisch einander zugewandt,

600Netzer/Weiss (1992); Netzer/Weiss (1992b); Weiss/Talgam (2002); Versluys (2002) 233f., Nr. 130.

601Zum Beispiel in: Clauss (2004) 242f. mit Abb. 58; 280f. mit Abb. 61.

602Weiss/Talgam (2002) 60.

603Weiss/Talgam (2002) 55f.

604Di Segni (2002).

605Weiss/Talgam (2002) 57.

die Personifikationen des Flusses Neilos (**Abb. b-67b**) und des Landes Aigyptos (**Abb. b-67c**), ersterer auf einem Nilpferd. Zwischen beiden im breiten Strom kann man den Nilmesser erkennen: eine Säule, auf der drollige Zwerge die griechische Zahl 17 – also die 17. Elle (dazu s. unten) – eintragen (**Abb. b-67d**). Rechts daneben sieht man, wie einer dieser Knaben die berühmte Nilelle zum Gott trägt, zwei andere bringen Neilos Kränze dar. Im unteren Feld des Mosaiks sieht man mehrere Reiter in Richtung der Stadtvignette von Alexandria sprengen, die durch eine Beischrift gekennzeichnet ist (**Abb. b-67e**). Die Reiter scheinen von einer Bildsäule zu kommen, die am dünnen, oberen Lauf des Flusses steht. Auf dieser Säule befindet sich eine dunkle Gestalt, vielleicht ein Äthiopier, der dieselbe Information wie auf dem Nilometer – ιζ (= 17 Ellen) – Richtung Alexandrias weist (**Abb. b-67f**).

Es ist unschwer zu erkennen, daß alle Abteilungen des Mosaiks aufeinander abgestimmt sind und eine narrative Ordnung einhalten. Dargestellt ist nicht das “Nile Festival” wie oft behauptet wird, sondern der dieses Fest bedingende Kommunikationsweg, beginnend mit dem jährlichen Messen der neuen Nilhöhe bei Assuan, die daraufhin durch reitende Boten nach Unterägypten und Alexandria weitergereicht wurde. Ziel dieses Unternehmens, das zweifellos die beiden Reiterfiguren ikonographisch vertreten, war die rechtzeitige Berechnung der fiskalischen Einkünfte, die aufgrund der am Ende desselben Monats im Delta eintreffenden Flut zu erwarten waren⁶⁰⁶. In diesem Fall ist die 17. Elle, also die ideale Höhe des Nils, die frohe Botschaft. Ergebnis des verheißungsvollen Verwaltungsaktes waren die Überschwemmungsfeste, allen voran die sogenannten Semasia⁶⁰⁷, die im Mosaik zwar nicht abgebildet, jedoch vorbereitet werden. Mit der erwähnten Bildsäule muß ein bestimmtes Bauwerk bei Assuan gemeint sein, welches allerdings noch zu identifizieren ist. Hierin eine Säule in Alexandria zu erkennen, macht aufgrund der durch das Mosaik vermittelten Topographie keinen Sinn: Ganz offensichtlich reiten die Boten von der Säule kommend *nach* Alexandria.

Die bereits erwähnte, achtzeilige Inschrift auf dem Trottoir vor dem Eingang des Gebäudes spielt ebenfalls auf dieses Mosaik an, hier seien nur die ersten Zeilen erwähnt. Zeilen 1-3 liest Leah Di Segni folgendermaßen: [Τὸν] δόλον εἰσοράας τὸν ὑπέρτα[τον αἰθα]λί[ωνος] | τοῦ νέου
 ὄν κ[άλλ]ιστον ἐγείνατο πότνια κόρυη | ἀσβολι[ώδης γὰρ] μεγάλ[ου ἢ δ]ρόσος
 ῥάμα[το]ς τῆν. – das kann so übersetzt werden: “Du siehst den höchsten Pfosten des schwarzbraunen Knabens, den allerschönsten, den die jungfräuliche Herrin gebär. Rußschwarz war

⁶⁰⁶Bonneau (1993) 175-208.

⁶⁰⁷Zuletzt dazu: Prell (2009) 237-243.

nämlich auch das Gewässer des großen Stromes.” Unverkennbar muß hier einerseits die besagte Statue auf der Säule gemeint sein, die aufgrund des Wortlautes eben nicht identisch ist mit dem schwarzen Nil, den der zweite Satz thematisiert, sondern nur mit ihm verglichen wird. Daß es sich bei der Statue um irgendeine Personifikation oder mythologische Gestalt handeln muß, ist ebenso unverkennbar. Umso befremdlicher ist es, daß man insistiert, es hier mit dem Kaiserbildnis auf der Diokletianssäule im Sarapieion von Alexandria zu tun zu haben⁶⁰⁸. Die Zeilen 4-5 lauten: πατρίδ' ἔην ἀπέφηνε πολ[υκλῆ ἄρ]α καὶ πολιήτας | κυδαίνων ἀρετῇσι πολισσοῦχον Προκό [πι(ο)ς etc. – Di Segni übersetzt: “But his own mother city and fellow citizens made thus far-famed Procopius, glorifying with his excellence the guardian of the city.” Diese Übersetzung wirft Fragen auf⁶⁰⁹. Zunächst muß ἀποφαίνω nicht mit doppeltem Akkusativ stehen, wie Di Segni vorgeschlagen hat (“die Stadt als hochgerühmte vorführen”), sondern kann ganz einfach nur “darstellen, zeigen etc.” bedeuten. Dann wird πολυκλ(ε)ῆς als Akkusativ Singular ergänzt, was gut zum verfügbaren Platz in der Lücke zu passen scheint. Dieser Singular passt aber doch nicht sowohl zu πατρίδα als auch zu πολιήτας, sondern nur zur ersteren. Die πατρίς letztlich kann neben der Heimatstadt auch das Heimatland bezeichnen⁶¹⁰. Entsprechend würde man vielleicht eher übersetzen: “Sein eigenes weitgerühmtes Vaterland und die Mitbürger stellte Prokopius dar, mit seinen künstlerischen Fertigkeiten den Hüter des Landes lobend.” Di Segni hat aus diesen Zeilen weiterhin abgeleitet, daß die Künstler aus Alexandria kamen. Dagegen sträubt man sich nicht nur, weil die Stadtviennette Alexandrias doch eine eher marginale Rolle in der Bildkomposition des Mosaiks spielt, sondern auch deswegen, weil das in den bewußten Zeilen gebildete Paar πατρίς und πολισσοῦχος so wunderbar zur Agyptos auf der einen und Neilos auf der anderen Seite paßt. Diese Fixierung auf Alexandria scheint der unglücklichen und falschen Identifizierung der Diokletianssäule auf dem Mosaik zu entspringen. Di Segni verweist zwar zu Recht auf das Epitheton πολιοῦχος (= πολισσοῦχος), das in der Inschrift auf der Diokletianssäule den Kaiser meint. Aber dennoch kann es sich bei der Säule auf dem Mosaik aus topographischen Gründen nicht um das alexandrinische Monument handeln. Beide Anwendungen des Begriffs haben nicht unmittelbar etwas miteinander zu schaffen und verweisen auch nicht aufeinander, sondern auf ein tertium comparationis. “Le terme πολιοῦχος s'applique normalement à un dieu; à Alexandrie il évoque directement Sarapis, auquel l'empereur est donc identifié.”⁶¹¹ Gleichbedeutend mit Osiris ist

608Weiss/Talgam (2002) 68; Di Segni (2002) 94, 96f.

609Für seine Kritik und Diskussionsbereitschaft danke ich Herrn Sebastian Prignitz, Berlin.

610LSJ 1349 s. v.

611I. Alexandrie impériale Nr. 15 (das Zitat Seite 56).

Sarapis auch immer für den Nil zuständig, in einer kaiserzeitliche Inschrift aus Rom wird er entsprechend auch Νειλάγωγος genannt⁶¹². Die von Di Segni bereits avisierte Möglichkeit, daß mit dem Hüter der Stadt der Fluß selber gemeint ist, kann so viel einfacher nachvollzogen werden: Der bewußte πολιοῦχος hat nichts mit irgendeiner Säule zu tun, er und die πατρίς beschreiben die beiden Personifikationen im oberen Bildfeld. Damit ist nichts anderes gemeint als die Allegorie, die bereits Jahrhunderte früher bei Plutarch überliefert ist: “Ebenso wie sie den Nil als Ausfluß des Osiris ansehen, so behandeln und betrachten sie die Erde als den Leib der Isis, allerdings nicht die ganze Erde, sondern nur den Teil, welchen der Nil besteigt, sie besamend und durchdringend.”⁶¹³ Das mag nicht mehr besonders ägyptisch im pharaonenzeitlichen Sinne sein, aber es entspricht der Vorstellung von ägyptischer Religion wie sie Zeitgenossen des Mosaizisten Prokopios wahrnahmen. Im Gewand der neutralen, auch Christen und Juden gefälligen Personifikation vermittelt dieser Prokopios ägyptische Götter, niemand anderen nämlich als Isis und Sarapis. Vielleicht ist das Zufall, vielleicht wurde die Camouflage aber auch gewählt, um entweder das pagane Thema zu entschärfen, oder um subtil darauf zurückzuweisen – genau wird man dies nicht entscheiden können.

Es ist dieses Mosaik die bisher umfangreichste und ausführlichste bildliche Umsetzung des Themas. Einzelne Protagonisten und Szenen – wie etwa die Tiere, die Nilellen, die Personifikationen – gehören zum Standardrepertoire vieler ägyptisierenden Bildgattungen. Bestimmte, anderweitig verwendete Motive und deren Kombinationen deuten an, daß das ikonographische Thema virulent war und nicht etwa hier in Sepphoris erfunden wurde, sondern wahrscheinlich aus Ägypten selber hergeleitet ist: etwa die Meldereiter auf alexandrinischen Münzen⁶¹⁴ oder das Nilometer mit den zwei antithetischen Personifikationen in der koptischen Textilkunst (**Abb. b-68**)⁶¹⁵. Auch in der spätantiken Levante ist die Gattung der Nilmosaïke ebenso bekannt wie die allgemeine Hommage an Ägypten⁶¹⁶. Zu nennen sind etwa die Stadtvignetten von Alexandria oder Memphis in byzantinischen Kirchen⁶¹⁷. In der Brotvermehrungskirche in Tabgha ist das Motiv des Nilometers

612RICIS 501/0215.

613de Iside 38.

614Bakhoun (1986).

615du Bourguet (1964) 132f., Nr. D36f. Vgl. CE 6, 1764-1766, s. v. The Nile God/Nilotic Scenes.

616Balty (1995); Hachlili (1998); Hamarnek (1999); Versluys (2002) 227f., Nr. 126; 230f., Nr. 128; 235f., Nr. 131. – Herrn Mohammed Nassar, Amman/Berlin, verdanke ich den Hinweis auf ein vor einigen Jahren entdecktes Mosaik mit nilotischen Motiven in der Kirche von Ya'amun (5./6. Jh.), bei Irbid; ein Beitrag von ihm und Nizar Turshan wird für das Palestine Exploration Quarterly vorbereitet. – In jüngerer Zeit hat ein Mosaik aus der südlibanesischen Küstenstadt Giye, die These von Hachlili (1998) 108 eingeschränkt, die anthropomorphe Darstellung des Neilos sei auf Orte in Palästina beschränkt. Das phönizische Nilmosaïk zeigt den Gott in einem Boot mit Rädern gelagert, daß von zwei Nilpferden gezogen wird: Ortali-Tarazi/Waliszewski (2000). – Den interessanten Sonderfall eines nicht mehr erhaltenen, aber aufgrund einer spätantiken Ephrasis doch zugänglichen Mosaïks behandelt: Polański (1980).

617Zum Beispiel auf dem Fußboden der Peter- und Paul-Kirche in Gerasa aus dem. 6. Jh.: Steinepigramme Nr.

wieder aufgegriffen worden⁶¹⁸. Die Vorstellung des Nils als Paradiesfluß⁶¹⁹ und als überkulturelles Sinnbild für gottgeschenkte Fruchtbarkeit machten es möglich, direkte Anspielungen auf Ägypten in christlichem Kontext zu verarbeiten⁶²⁰. Es ist offensichtlich, daß so ein Ägyptenbezug zunächst kein paganes Bekenntnis involviert. Auch im bisher ausführlichsten Beitrag zum Sepphoris-Mosaik wurde dessen Ikonographie rein dekorativ aufgefaßt. Das Kunstwerk zeichne sich aus durch einen “total lack of religious concern. The figures of the god of the Nile and his consorts are merely personifications of the fertility and abundance of the land.”⁶²¹ Dem mag man sich anschließen, jedoch darf man sich ebenso fragen, ob dies immer so war; ob dies auch für die Vorbilder, denen das Sepphoris-Mosaik so aufwendig folgt, gelten muß; und ob diese Vorbilder zeitlich wie räumlich zu weit von Galiläa entfernt gewesen sein mögen, um noch eine direkte Wirkung entfaltet zu haben.

Der Beantwortung dieser Fragen ist unter Umständen näher zu kommen durch den Hinweis auf ein bestimmtes, bislang gänzlich unbeachtetes Motiv im Mosaik von Sepphoris⁶²²: Gemeint ist das Nilpferd, auf dem der Neilos lagert, und die Tätigkeit dieses Tiers (**Abb. b-69**). Riesig in seinen Proportionen, wild und schnaubend, ist es doch nicht der wütende Zwergenschreck wie in vielen anderen nilotischen Szenen⁶²³ und etwa auch auf manchen Campana-Reliefs⁶²⁴. Der Vergleich mit dem beiläufigen nilotischen Motiv des kleinen Krokodils im linken Abschnitt des Mosaiks (**Abb. b-67e**, oben rechts) zeigt den hohen Stellenwert des Hippopotamus in der semantischen Rangordnung an. Es ist nicht bloß beliebiger Teil der Fertilitätskulisse, sondern besitzt wie sein Reiter eine deutliche Funktion innerhalb der Bildkomposition. Hinter seinem Kopf stützt sich der Flußgott auf einen Krug, aus dem Wasser rinnt. Wasser rinnt auch unterhalb des geöffneten Tiermauls, so daß man meinen könnte, es handele sich um denselben Guß, dessen mittlerer Verlauf nur durch den Schädel des Hippopotamus verdeckt wäre. Jedoch widerspräche dies dem naiven, aber akribischen Duktus des Mosaizisten, der Flüchtigkeiten, Überschneidungen und Mehrdeutigkeiten zu vermeiden suchte. Die Konsequenz kann nur sein, daß zusätzliches Nilwasser aus dem Maul des Tiers quillt und beide Strahlen sich vereinigend dem Nil zufließen, während dieser genau in selbem Moment – man könnte sagen: *wegen* dieser Strahlen⁶²⁵ – die Überschwemmungshöchstmarke von siebzehn

21/23/05. Vgl. Nauerth (1998) 194ff.

618Versluys (2002) 228f. Nr. 127.

619Nach Genesis 2, 13: "Der Name des zweiten Flusses ist Gichon, er umfließt das ganze Land Äthiopien." Vgl. Maguire (1999).

620Hermann (1959).

621Weiss/Talgam (2002) 80.

622Ich habe allerdings bereits früher in knapper Form auf die folgend entwickelte Idee hingewiesen: Vaelske (2006) 123f.

623Bonneau (1994) 60f. Vgl. jetzt Versluys (2008): “a relatively large number of well known topoi from Nilotic landscapes”.

624Rauch (1999).

625Es ist vielleicht nicht zufällig, daß dies merkwürdig mit der altägyptischen Vorstellung zusammenfällt, nach der die

Ellen erreicht. Vereinfacht gesprochen: Folgt man der Logik des Mosaiks, ist der Nil anfangs nur das nubische Rinnsaal, das vom unteren Bildrand nach rechts oben steigt. Erst die gemeinsame Anstrengung des Neilos und des Nilpferds stellt das Quantum zusätzlichen Wassers zur Verfügung, das den Fluß in gewünschtem Sinne anschwellen läßt. Man fragt sich unwillkürlich, ob das Motiv zufällig entstanden ist, eine Laune des Mosaizisten war oder auf seine Art typisch sein könnte. Interessanterweise stammt die bisher einzige Parallele aus Beth Shean/Skythopolis (vgl. **Kap. B. 6. 5.**), das mit Sepphoris durch eine Straße verbunden war.

B. 6. 4. 1. Nilmosaik im Haus des Leontis und des Jonatha

In einem spätantiken Privathaus wurde in Skythopolis Anfang der 1960er Jahre ein Mosaik entdeckt (**Abb. b-70a, 70b**), dessen Thematik und Einzelmotive dazu Anlaß geben, es als Gegenstück zu dem Mosaik von Sepphoris zu betrachten (s. **Kap. B. 6. 4.**). Das Mosaik in besagtem Haus läßt sich stratigraphisch einer Nutzungsphase des Gebäudes um die Mitte des 5. Jhs. zuordnen⁶²⁶. Es besteht aus drei hintereinander angeordneten Feldern, die ein reges Interesse des inschriftlich benannten ehemaligen Eigners des Anwesens an der klassischen, vorchristlichen Bildungstradition offenbaren. Das obere zeigt eine maritime Szene mit Odysseus, den Sirenen und einer auf einem Ichthyokentauren reitenden Nereide. Hier und im mittleren Feld erinnern inschriftliche Anrufungen an den verstorbenen Hausherrn (μνήσθη κτλ ὁ κύριος Λέοντις usw.), dessen Bruder und offensichtlicher Erbe Jonatha das Mosaik in Auftrag gegeben hat. Die Formel Κ(ύρι)ε β(ο)ρήθ(ει) kann sowohl auf ein jüdisches wie christliches Bekenntnis hindeuten⁶²⁷; eine Menorah entscheidet die Sache. Das untere Feld ist nun von besonderem Interesse⁶²⁸.

Annähernd quadratisch (ca. 3m zum Quadrat) und von einem Flechtband umgeben, ist es bis auf die untere linke Ecke fast vollständig erhalten. Der Verlust ist jedoch nicht so erheblich, daß die grundsätzliche Aussage des Bildes verschleiert werden würde. Die obere Hälfte des Feldes wird von einem Flußgott eingenommen, der auf dem Rücken eines Nilpferdes gelagert ist, dessen Füße auf einem Felsen ruhen und der sich mit dem linken Ellbogen auf einem Krug abstützt. Im linken

wirklichen Nilquellen zwischen Syene (Assuan) und der Insel Elephantine lägen. Herodot (2, 28) hat diese Ansicht erhalten und referiert sie als Aussage des Tempelschreibers des Neithtempels zu Sais: "Ελεγε δὲ ὧδε, εἶναι δύο ὄρεα ἐς ὃξὺ τὰς κορυφὰς ἀπηγμένα, μεταξὺ Συήνης τε πόλιος κείμενα τῆς Θηβαίδος καὶ Ἐλεφαντίνης, οὐνόματα δὲ εἶναι τοῖσι ὄρεσι τῷ μὲν Κρῶφι, τῷ δὲ Μῶφι· τὰς ὧν δὴ πηγὰς τοῦ Νείλου ἐούσας ἀβύσσους ἐκ τοῦ μέσου τῶν ὀρέων τούτων ῥέειν. "Er sagte nämlich, daß es zwischen der Stadt Syene in der Thebais und Elephantine zwei Berge mit spitzen Gipfeln gäbe, die Krophu und Mophi heißen würden. Mitten zwischen diesen Bergen entspringen also die unerschöpflichen Quellwasser des Nils."

626Zori (1966)

627Vgl. SEG 53, 1873.

628Knapp auch: Versluys (2002) 226f. Nr. 125.

oberen Viertel und also seitlich des Gottes, den man wohl als Nil ansprechen darf, befinden sich die Stadtvignette von Ἀλεξάνδρεια, wie auch inschriftlich verdeutlicht ist, mit einem Nilometer. Aus dem erwähnten Krug und aus dem Maul des Hippopotamus⁶²⁹ rinnt der Fluß, zwingend also der Nil!, der am rechten Bildrand nach unten fließt, in der Ecke umbiegt und danach einem Frachter mit Mast und Segel als Schifffahrtsweg dient. Das solcherart von der Flußentstehung und -landschaft eingefasste untere Feld wird von Lotospflanzen und Tieren bevölkert, einem Ibis und einem Rind, das von einem Krokodil attackiert wird. Unschwer ist hier erneut eine, wenn auch aufs äußerste vereinfachte geographische Vorstellung Ägyptens zu erkennen, bestehend aus den Nilquellen (die mit den Quellen des Überschwemmungswassers zusammenfallen), geschützt vom Flußgott persönlich, dem günstigen Verlauf des Flusses und letztlich dessen Mündung bzw. dem Nildelta, vertreten durch die Stadt Alexandria. Das Nilometer deutet an, dass es sich hierbei nicht nur um den Nil im allgemeinen, sondern um den Fluß in seiner Überschwemmungsphase handelt. Die Elemente sind stark verkürzend ausgeführt bzw. fehlerhaft zusammengestellt, was durch den knapp bemessenen Raum begründbar ist. Der Nilometer liegt bei Alexandria, wie es historisch nicht richtig ist, da die Schwelle bei Memphis gemessen wurde⁶³⁰.

Diese Simplifikationen alleine würden beweisen, daß das Thema nicht für den vorliegenden Zusammenhang erfunden wurde. Daneben ergeben sich auch starke Übereinstimmungen mit dem etwas früheren Nilmosaik von Sepphoris. Dies muß entweder bedeuten, daß das Leontis-Mosaik von jenem beeinflusst wurde, oder daß beide auf ein gemeinsames Vorbild zurückgehen. Hier wird die letzte Möglichkeit als am wahrscheinlichsten angesehen. Gemeinsam ist beiden die landkartenhafte Darstellung des Niltals, hier wie dort ist durch den Nilometer die Nilschwelle angedeutet, sehr ähnlich ist auch die Szene mit dem gelagerten Nilgott. Jedoch ist nicht von einer einfachen Kopierung zu sprechen, da bestimmte Elemente fortgelassen bzw. andere nilotische Aspekte – etwa die spezielle Tierkampfszene oder das Schiff – aufgenommen wurden. Interessant ist die Übereinstimmung hinsichtlich des Nilpferds und des Krugs. Während das Motiv in Sepphoris noch etwas undeutlich war (s. oben), hat der Mosaizist in Skythopolis viel Wert darauf gelegt, die Wege des Quell- bzw. des Überschwemmungswassers deutlich zu kennzeichnen. Letzteres könnte als Beweis gelten, daß beiden Mosaiken ein gemeinsames, bisher aber unbekanntes oder sogar verlorenes Bild zugrunde liegt. Denn wäre der Mosaizist in Skythopolis einfach nur zu einer stark simplifizierenden Wiederholung des Mosaiks in Sepphoris in der Lage gewesen, wäre das besagte Quell-Motiv ebenso der Vereinfachung zum Opfer gefallen wie anderes auch. Der jüngere Künstler,

⁶²⁹Von Zori (1966) fälschlicherweise als "crocodile" angesprochen.

⁶³⁰Bonneau (1993) 178.

aufgrund des einfacheren Stils wird es sicher nicht derselbe sein, hat aber bzgl. dieses einen, für das Gesamtbild eigentlich zunächst marginalen Aspekts besonders gründlich gearbeitet. Er überliefert das Motiv genauer als das ältere, aufwendigere, in diesem Punkt aber nachlässigere Kunstwerk.

Natürlich besaß das Nilpferd als Attribut und Wappentier des Nils in der griechisch-römischen Welt eine gewisse Bedeutung. Wie auf eine Vase kann sich der Flußgott darauf stützen; so illustriert es eine hellenistische Marmorstatuette, die Ernst von Sieglin aus Hermupolis nach Stuttgart brachte (**Abb. b-71a, b-71b**)⁶³¹. Diese Kombination Nilgott-Nilpferd taucht auch auf alexandrinischen Münzen seit Domitian des öfteren auf⁶³². Die Nilpferde in Sepphoris und Skythopolis sind jedoch zu groß, um zum bloßen Attributtier degradiert zu werden. Im ersten Fall hätte sich Neilos (wie die Aigypptos auf der anderen Seite) mit einer einfachen Stütze begnügen können. Das Einbringen des riesigen Tieres stört dagegen augenfällig die Symmetrie der Komposition. Weiterhin ist festzustellen, daß es insgesamt keine großplastische oder sonstige Darstellungsweise des Nilgottes gibt, die diesen sich auf das zugehörige Tier stützend zeigt, während jenes wiederum das Nilwasser hervorbricht. Bei einer Nilpferdstatuette aus Rosso antico, die sich heute in Kopenhagen befindet⁶³³ und aus Rom stammen soll, handelt es sich wohl um eine Brunnenfigur. Zwar scheint deren Maul antik zum Wasserspeien hergerichtet worden zu sein, jedoch ist der Kopf stark ergänzt und die ursprüngliche Vergesellschaftung mit anderen Ikonographien ist nicht mehr zu klären. Auf einigen Varianten der Campana-Reliefs entströmt dem Maul des Nilpferdes zwar Wasser⁶³⁴. Aber keinesfalls ist damit eine andere Bedeutung verbunden als die, daß das Nilpferd eben im Fluß steht oder aus diesem empor tauchend noch umspült wird. Bei einigen der Darstellungen kann man außerdem nicht klar entscheiden, ob es sich um hervorquellendes Wasser oder um Bündel von Pflanzenhalmen handelt. Unsicher ist die Identifikation des Motivs auf dem Mosaik aus der Villa del Nilo bei Lepcis Magna⁶³⁵. Allerdings scheint die Girlande – wohl ein Symbol für den Nil – dort nicht aus dem Maul des Tieres zu kommen, sondern eher unter dessen Schnauze hindurch zu führen. Motivisch und inhaltlich entspricht das afrikanische Mosaik keinesfalls den Kunstwerken in Palästina und kann ebensowenig als dessen "Vorläufer" angesehen werden. Aus all diesen Umständen ergeben sich zwei Schlüsse: a) Die Seltenheit der Hippopotami vomentes in Sepphoris und Skythopolis erfordert eine besondere Erklärung, die deutlich über den allgemeinen Aspekt einer pittoresk vorgeführten Fertilität hinausgeht; b) Der Schwerpunkt der Überlieferung des Motivs im nördlichen Palästina

631Klementa (1993) 10f., Kat.-Nr. A1, Taf. 1. 1: "früheste auf uns gekommene rundplastische Darstellung des gelagerten Nils."

632Bakhoum (1999) 179, 182f.

633Marmi (2002) 361-364, Kat.-Nr. 64; Moltensen (2005) 344-347, Nr. 118.

634Rauch (1999) 221 (Typ I Var. 1+2).

635Versluys (2002) 185f., Nr. 91.

könnte darauf hinweisen, daß auch das gemeinsame Vorbild in dieser Gegend zu suchen wäre.

Das Ausspeien von Wasser ist in der ägyptischen Theologie kein ganz ungewöhnliches Motiv. Die Darstellung von Abgabe und Aufnahme von Flüssigkeiten stellt dort insgesamt eine gängige ikonographische wie literarische Methode dar, unterschiedliche Prozesse und Interaktionen zu verdeutlichen⁶³⁶. Beispielsweise muß die Apophis-Schlange, der Feind des auf seiner Barke durch die Unterwelt fahrenden Re, dessen Fahrwasser wieder von sich geben, das sie vorher perfiderweise weggesoffen und den Sonnengott damit aufs Trockene gesetzt hatte: “Die feindliche Tätigkeit der Schlange scheint mitunter so gedacht, daß sie das Fahrwasser aussäuft und das Schiff aufs Trockne setzt ... Durch Zauber muß die Schlange gezwungen werden, auszuspeien, was sie eingeschlürft hat.”⁶³⁷ Dieses Wasser ist aber nichts anderes als das Ur-Gewässer Nun, aus dem sich nach ägyptischer Vorstellung auch der Nil speist. Frau Alexandra von Lieven, Berlin, hat mich freundlicherweise darauf aufmerksam gemacht, daß sich unter den Darstellungen der von ihr untersuchten astronomischen Decke des oberägyptischen Tempels von Esna die Darstellung einer den Nil ausspuckenden Schildkröte befindet⁶³⁸. In einer Hymne auf Sobek aus dem Oberägyptischen Tempel von Kom Ombo nimmt Sobek (eigentlich vor allem ein Krokodilgott) die Gestalt einer Schildkröte an, die “die Überschwemmung zu ihrer Zeit ausspeit.”⁶³⁹ Das passt etwa zu den Kröten oder Fröschen, die am Rande von Opfertafeln oder Situlen sitzen können und also hier die Passage des Wasser verdeutlichen⁶⁴⁰. Im dem bekannten Nilhymnus des Neuen Reichs ist etwa die Rede von dem Fluß als “Erbrechen [des Chnum, Herr von Elephantine], das über die Felder fährt und die Menschheit salbt”⁶⁴¹. Ein wahrhaftig speiendes Nilpferd stellt dann eine seltene Hieroglyphe der Ptolemäerzeit dar⁶⁴². Dieses Zeichen ist Teil einer Inschrift an der östlichen Wand des Hypostyl-Saales im Horus-Tempel von Edfu (**Abb. b-72**). Dessen Kernbau wurde während des 3. Jh. v. Chr. errichtet und mit Inschriften und Reliefs ausgestattet. Das Zeichen wird hier als Deutzeichen für das Wort „Gift (ausspeien)“ verwendet⁶⁴³, kann aber allgemeiner auf die Wortfelder „Ausspeien, Gift, Überschwemmung“ bezogen werden⁶⁴⁴.

636Hölzl (2002) 129-135.

637RÄRG 53, s. v. Apophis.

638v. Lieven (2000) 174, Abb. 1F.

639Leitz (2009) 321-323.

640Zum Beispiel die Tafel mit griechischer Inschrift im Ägyptischen Museum Berlin Inv.-Nr. 2305, beschrieben in: Ausf. Verz. 334. Für die Möglichkeit einer Autopsie danke ich den Herren Dietrich Wildung und Frank Marohn, beide Berlin. Eine hellenistische oder römische Alabasterskulptur eines speienden Frosches befindet sich in New Haven: Scott (1986) 196, Kat.-Nr. 145 (Inv.-Nr. YPM 6272). Vgl. die Übersicht von: Leclant (1978).

641Der Text des „Nilhymnus“, zusammengestellt v. W. Helck (1972) §7. Die Übersetzung wurde entnommen: J. Assmann, Ägyptischen Hymnen und Gebete, Nr. 35 Der Nilhymnus, in: TUAT II 6, 925.

642Hannig (1995) 1138, E132 (Zeichenliste); Behrmann (1996) 186.

643Chassinat (1918) 85.

644Selbst der ägyptischen Sprache und Schrift nicht kundig, danke ich Frau Eva Lange, Berlin, für Erläuterungen.

Die Bezüge scheinen also eindeutig genug zu sein, um in den beiden Nilmosaiken Galiläas einen besonderen Reflex auf das religiöse Erbe Ägyptens zu erkennen. Während des 4. und 5. Jh. n. Chr. vertrat dieser Reflex wahrscheinlich keine religiöse Aussage mehr, zumal die Bewohner und Nutzer des Gebäudes durch Inschriften deutlich als Christen bzw. als Juden erkannt werden können. Kann der Hippopotamus vomens aber für sich genommen als christliches Symbol verstanden werden wie etwa der mit der bösen Schlange kämpfende Ibis, den man zum Beispiel in der Kirche zu Tabgha beobachten kann⁶⁴⁵? Letzteres geht auf die streitbare Rolle des Vogels in der ägyptischen Mythologie zurück, wo er als Bekämpfer des gräulichen Erdgewürms vorstellbar ist⁶⁴⁶. Die Anknüpfungspunkte für eine interpretatio Christiana liegen klar vor Augen. Selbiges kann man aber für das Nilpferd nicht behaupten. Die Künstler konnte hier weder auf eine gängige Ikonographie zurückgreifen, noch konnte dem antiken Betrachter in Palästina die positive Rolle des Monstrums aufgrund einer schriftlichen Tradition unmittelbar eingängig sein⁶⁴⁷. Wenn aber die Relevanz des Motivs nicht christlich verstanden werden konnte, muß sie durch ein besonderes Vorbild motiviert gewesen sein, das sich wahrscheinlich ebenfalls in Galiläa befand. Die Herkunft der Mosaizisten in Sepphoris aus Ägypten spricht nicht gegen diese These. Selbige können das Motiv des Hippopotamus vomens dort natürlich in der einen oder anderen Form beobachtet und verstanden haben. Aber für den Mosaizisten in Skythopolis ist dies nicht überliefert, und dieser verstand das Motiv sogar viel besser als die Kollegen in Sepphoris. Es ist also nicht unmöglich, daß es sich bei dem rekonstruierbaren, aber nicht erhaltenen Nilbild in Galiläa um ein rein "heidnisches" Bild handelte, das die ägyptische Tradition des Einzelmotivs auch Jahrhunderte später noch deutlich vor Augen führte.

B. 6. 5. Weitere Zeugnisse der ägyptischen Götter aus Skythopolis

Skythopolis, das auch unter den bereits antiken Namen Nysa oder Beth Schean in der modernen Literatur firmiert, wird normalerweise im Rahmen des Städtebundes der Dekapolis bearbeitet⁶⁴⁸. Die geographische Lage wie die wirtschaftliche Anbindung an Galiläa⁶⁴⁹ legitimieren es jedoch, die wenigen Hinweise aus Skythopolis für Palästina zu vereinnahmen.

⁶⁴⁵Versluys (2002) 228f. Nr. 127. Vgl. Aelian, de nat. an. 10, 29; auch das Amulett: I. Jud. Or. III 42f., Kat. Syr 27.

⁶⁴⁶Becher (1967); Kessler/Nur el-Din (2005) 129f.

⁶⁴⁷Im Gegenteil, der jüdische und christliche "Leser" der Mosaike wird sich eher an das legendäre Tier Behemot erinnern haben, das nach dem Alten Testament die Jordangegend in grauer Vorzeit unsicher machte: Hiob 40, 15-24. Vgl. Behrmann (1996) 174f.

⁶⁴⁸Foerster/Tsafrir (2002); Lichtenberger, Dekapolis, 128ff.

⁶⁴⁹Zangenberg (2008) 17 "wird die Bedeutung Skythopolis für die Kultur- und Siedlungsgeschichte Galiläas oft unterschätzt."

Die ägyptischen Götter sind bisher weder im ikonographischen⁶⁵⁰ noch im numismatischen Material⁶⁵¹ der Stadt vertreten⁶⁵². Bisherige Vermutungen liefen ins Leere: Wohl existiert eine Namensgleichheit zwischen dem auch als Nysa bezeichneten Ort und dem Platz in Arabien, wo nach Diodor⁶⁵³ Isis und Osiris bestattet worden sein sollen. Jedoch reicht dies nicht aus, um in dem in Skythopolis hochverehrten Dionysos⁶⁵⁴ den Osiris zu begreifen⁶⁵⁵. Falls es hier während des 3. Jh. v. Chr. ein ptolemäisches Engagement gegeben hat⁶⁵⁶, so sind davon keine religionshistorischen Überbleibsel mehr zu fassen. Die als Tyche der Stadt verehrte Nysa, die Amme des Dionysos, wird in der lokalen Münzprägung als nährenden Frau dargestellt⁶⁵⁷. Kein Detail und kein Attribut verrät, daß wenigstens temporär in dieser Kourotrophos die berühmtere Isis lactans verstanden werden sollte. Es fällt auf, daß trotz der theoretischen Möglichkeiten und Anknüpfungspunkte, die zur Installation der ägyptischen Gottheiten wie geschaffen scheinen, in der Antike kein entsprechender Versuch in diese Richtung unternommen wurde. Zuletzt muß auch eine vermeintliche Isis lactans aufgrund von ikonographischen und chronologischen Umständen ausgeschlossen werden (s. **Kap. B. 9. 2. 5. 1.**)⁶⁵⁸. Auch ein Votivaltar, gestiftet von Soldaten, deren Einheit vielleicht ursprünglich aus Ägypten stammte⁶⁵⁹, kann nicht als Beleg für einen ägyptischen Kult gelten, denn man weihte dem ὁ Ἄρης ὁ πλοφόρος. Außerdem ist der wirkliche Fundort der Inschrift alles andere als sicher.

B. 6. 5. 1. Sarapisaltar

Ein in Skythopolis gefundener Altar mit griechischer Inschrift für Sarapis ist bisher signalisiert, nicht aber publiziert worden. Es existiert nur eine englische Übersetzung: "I, Seleucus, (son) of Ariston, keeper of the ointments, have dedicated this beautiful alter as a sign of piety, having accomplished a work in honor of holy Serapis."⁶⁶⁰ Laurent Bricault bietet in RICIS eine Datierung der Seleukos-Inschrift an den Anfang des 1. Jh. n. Chr., denn "le meme personnage a dediée un autel à Dionysos en 12 apr. J.-C." Das ist hinfällig, denn besagter Dionysos-Altar des Seleukos, Sohn des

650Unergiebig zum Beispiel: Hadad (1997); Erlich/Yahalom-Mack (2006).

651Vgl. Barkay (2003).

652Keine zuverlässige Ausnahme bildet eine magische Gemme, die vor einigen Jahren in sekundärer Lage gefunden wurde: Agady (2002) 501ff.

653Diodor 1, 27, 3.

654Lifshitz (1977) 275f.; Lichtenberger, Dekapolis, 135-141. Es sei hingewiesen auf eine Terrakotta-Maske, die sicher den bärtigen Dionysos mit weinumranktem Haupt darstellt, die Gottlieb Schumacher 1888 in Beth Shean von Einheimischen zum Kauf angeboten wurde: Schumacher (1888) 140f. mit Abb.

655Vgl. Lichtenberger, Dekapolis, 152; Cohen (2006) 292f.

656Vgl. Cohen (2006) 290-299.

657Lichtenberger, Dekapolis, 140.

658Lichtenberger, Dekapolis, 156f. 160.

659SEG 8, 32; Belayche (2001) 260f. Dagegen scheinen sich die Herausgeber von Steinepigramme Nr. 21/17/04 der Ergänzung nicht so sicher: βωμὸν Ἀἰγυ[πτιῶν].

660Foerster/Tsafrir (1992) 8; RICIS 403/0301

Ariston, wird nunmehr richtig ins Jahr 141/142 n. Chr. datiert⁶⁶¹. Als weitere Möglichkeit kommt das 3. Jh. in Betracht⁶⁶², da eine Statuenbasis dieser Zeit wiederum einen Seleukos, Sohn des Ariston, nennt, der ebenfalls “keeper of the ointments” ist⁶⁶³. Da diese Inschrift ebenfalls noch nicht publiziert ist, entsteht gelinde Verwirrung und man ist geneigt, sich für die Datierung ins 2. Jh. zu entscheiden.

Der Versuchung einer Rückübersetzung muß hier aus naheliegenden methodischen Gründen widerstanden werden⁶⁶⁴. Jedoch fordern bestimmte Elemente zur Analyse heraus; so etwa die “Heiligkeit” des Sarapis. Das Epitheton ἅγιος ist für Sarapis durchaus belegt⁶⁶⁵. Alle Parallelen sind römisch und wurden oft im Westen der antiken Welt entdeckt. Aus Portus Ostiae stammt eine ebenfalls römisch datierende griechische Inschrift. Sie erwähnt ein ξόανον τοῦ ἁγιωτάτου θεοῦ Σαράπιδος⁶⁶⁶. Noch häufiger ist die Bezeichnung des Sarapis als sanctus: in Ostia, Asturica (Spanien), Eburacum (England), Novae (Mösien), Malliana (Algerien)⁶⁶⁷. Skythopolis räumlich näher steht eine hochkaiserzeitliche Inschrift aus Koptos in Oberägypten: hier empfängt ein Marcus Aurelius Origines τὴν αὐτοῦ τοῦ ἁγιωτάτου Σαράπιδος γυμνασιαρχίαν⁶⁶⁸. Auch Julian verwendet den Superlativ in einem Brief an die Alexandriner: “Εἰ μὴ τὸν Ἀλέξανδρον τὸν οἰκιστὴν ὑμῶν καὶ πρό γε τούτου τὸν θεὸν τὸν μέγαν τὸν ἁγιώτατον Σάραπιν αἰδεῖσθε”⁶⁶⁹. Es werden noch andere Götter in Ägypten als “heilig” oder “hochheilig” bezeichnet⁶⁷⁰. Insofern ist die Feststellung zu überdenken, wonach das Epitheton “sonst nur in lateinischen Inschriften” vorkomme⁶⁷¹. Nadine Riedl hat dagegen die Qualität der Heiligkeit des Sarapis (in der Inschrift in Skytopolis) auf orientalische Wurzeln zurückgeführt und behauptet: “Es handelt sich um die Übertragung des semitischen qadosh, eines Begriffs, der den Zustand der rituellen Reinheit und damit Heiligkeit bezeichnet, die dem göttlichen Wesen in besonderem Maße zu eigen ist.”⁶⁷² Es scheint zunächst verfrüht, den historischen Hintergrund der Gottesbezeichnung in dieser Weise festzulegen, zumal der Text selber noch nicht publiziert ist. Die Herleitung von

661Di Segni (1999); Foerster/Tsafrir (2002) 76f.

662Lichtenberger, Dekapolis, 156, Riedl, Dekapolis, 312.

663Foerster/Tsafrir (1992)8.

664Für “accomplished” würde man eine Form von συντελέω erwarten.

665Isis wird ebenfalls “heilig” genannt: RICIS 105/0895: ἅγια (Chaironeia); 503/1114: sancta (Ostia).

666RICIS 503/1212.

667RICIS 503/1111; 603/1101; 604/0101; 618/0201; 705/0201.

668I. Portes Nr. 89; vgl. Bernand (1986) 223.

669Julian, Brief 21, 378: “Wenn ihr schon nicht Alexander, euren Stadtgründer, und vor allem den großen, den heiligsten Sarapis verehrt, dann etc.”

670Ronchi, Lexicon I, 6f. s. v. ἅγιος, ἅγια.

671Lichtenberger, Dekapolis, 156.

672Riedl, Dekapolis. 313.

semitischen Gottesbezeichnungen wirkt allerdings attraktiv. Man erinnere sich etwa an die häufig erwähnte Heiligkeit Jahwes im Alten Testament⁶⁷³. Lichtenberger und Riedl zitieren Parallelen aus der Dekapolis⁶⁷⁴, was sich wohl aufgrund der thematischen Ausrichtung ihrer Arbeiten anbietet. Allerdings ist aufgrund der besonderen Verkehrsposition von Skythopolis auch auf “Heilige Götter” in Palästina oder Phönizien hinzuweisen⁶⁷⁵; so etwa auf die Verehrung des Theos Hagios von Tell Qedesh (s. oben). Es sei vorausgewiesen, daß das Zeusheiligtum auf dem Gerizim in römischer Zeit als ἁγιώτατον ἱερόν bezeichnet wurde (s. **Kap. B. 7. 2. 2.**). Trotz der gegebenen Unsicherheiten ist es nicht unwahrscheinlich, daß Sarapis im vorliegenden Fall einem semitischen Gott, vielleicht Baal, angeglichen worden ist. Ähnliches wurde bereits für Akko vermutet (vgl. **Kap. B. 5.**). Andererseits könnten die Parallelen aus dem übrigen Mittelmeerraum⁶⁷⁶ und aus Ägypten zeigen, daß das Epitheton ebenso verbreitet war wie etwa μέγας oder μέγιστος. Der Begriff von der Heiligkeit Gottes könnte im avisierten Zeitraum bereits ganz allgemein verstanden worden sein, ebenso wie ὑψιστος⁶⁷⁷. Vielleicht ist also doch keine bestimmte, historisch verankerte Theologie zu vermuten, sondern “nur” der werbende Versuch des Dedikanten, den Gott besonders interessant zu machen.

ἀλείπτης würde man als Berufsbezeichnung in den Zusammenhang des Gymnasiumsbetriebes stellen wollen. Dann ist der “keeper of the ointments” nicht nur der Salber, sondern der Ringmeister überhaupt⁶⁷⁸. Wenn Seleukos also von sich behauptet, eine Arbeit vollendet zu haben, dann könnte diese mit einem Sportereignis in Verbindung gebracht werden. Wenn allerdings Spiele für oder zu Ehren des Sarapis eher unüblich sind, so ist doch seine Beziehung zum Sportbetrieb nicht unmöglich. Man könnte sich an die Bedeutung des Sarapis in Caesarea erinnern (**Kap. B. 3. 4. 2.**), wo der Gott im möglicherweise noch in Funktion stehenden Hippodrom verehrt wurde. Er agierte dort als Parhedros der Kore, sein Charakter müßte deswegen als Pluton-Hades beschrieben werden. Nun existierte offenbar ein Heiligtum der beiden letztbenannten Gottheiten auch in Skythopolis:

673TRE 14 (1985) 698ff., s. v. Heiligkeit.

674Lichtenberger, Dekapolis, 156; Riedl, Dekapolis, 313 verweist auf ihre Kat.-Nr. GE.31. 71. 108. Siehe nun auch: Lichtenberger (2007) 246.

675Clermont-Ganneau (1880) 104; Clermont-Ganneau (1903) 139f. Auf einer Inschrift der Jahre 187/8 n. Chr. aus Tyros, die Chéhab (1962) 16f., Taf. 5, 1 vorgestellt hat, wird der Stadtgott Herakles-Melqart als ἅγιος bezeichnet.

676Es sei auf eine Silvanus-Inschrift aus Leggio (s. **Kap. B. 6. 3.**) verwiesen: Eck (2001). Sie nennt den Gott sanctus, dennoch ist dem Kontext nach kein Bezug auf eine semitische Gottesvorstellung zu erwarten.

677Wismeyer (2005) 162.

678Im römischen Sparta rühmt sich der Sportler Marcus Aurelius Asklepiades (IG V 1, Nr 666), der gleichzeitig Alexandriner wie Bürger Athens ist, nicht nur zweimal in allen vier großen Kampfspielen Sieger gewesen zu sein; er gibt sich dann auch als ἀλείπτης aus, was entsprechend eine höhere berufliche Qualität als “Salber” verdeutlichen müßte. Die Athleten, für die diese Sporttrainer zuständig waren, werden häufig ebenfalls genannt. ὑπὸ ἀλείπτην zum Beispiel in folgenden, kaiserzeitlichen Inschriften: SEG 11, 633; I. Ephesos IV Nr. 1112, Nr. 1130; I. Ephesos V Nr. 1611; I. Smyrna II 1, Nr. 663.

Nordöstlich des römischen Theater und diesem baulich vielleicht vorangehend befindet sich ein kleiner Sakralbau⁶⁷⁹. Unpublizierte Inschriften weisen hier eine Verehrung der Kyria Kore und des Pluton aus⁶⁸⁰. Auch Demeter hatte in der römischen Stadt ihre Anhänger⁶⁸¹. Achim Lichtenberger begreift den chthonischen Charakter dieses Heiligtums auch als Hinweis auf Dionysos und weitergehend auf Osiris⁶⁸². Die Verehrung des letzteren ist aber – wie oben erwähnt wurde – für Skythopolis nicht belegbar und auch nicht einfach aufgrund des Sarapisaltars anzunehmen. Naheliegender ist unter Umständen der Verdacht auf eine parallele Situation in den beiden Spieleinrichtungen: So wie in Caesarea der Kult eines Sarapis-Pluton und einer Kyria Kore im Hippodrom zum Spielbetrieb in besonderer Beziehung gestanden haben könnte, so verhielt es sich vielleicht auch in Skythopolis. Bei dem hiesigen Unterweltsgott könnte es sich durchaus um einen Ägypter handeln, viel eher dann aber um Sarapis als um Osiris. So existieren zwei Modelle für die Bedeutung des Sarapis in Skythopolis: Einerseits wäre eine Anbindung an semitische Vorstellungen denkbar. Andererseits steht eine Deutung als Unterweltsgott im Raum. Das alles ist sehr hypothetisch und hängt an vielen Vermutungen! Sicherheit ist nur durch eine weitergehende Erforschung des antiken Ortes bzw. die gründlichere Publikation der Funde zu erhalten.

679Auf dem Plan von Foerster/Tsafrir (2002) 74, Abb. 106 als Nr. 23 zu erkennen.

680Lichtenberger, Dekapolis, 155.

681Siehe neben Lichtenberger, Dekapolis, ebd. auch Riedl, Dekapolis, 306f.

682Lichtenberger, Dekapolis, 155.

B. 7. SAMARIA

Inhalt: *B. 7. 1. Einleitung – B. 7. 2. Samaria-Sebaste als griechisch-römische Stadt – B. 7. 2. 1. Isis und Kore in Samaria-Sebaste: die Last des Zusammenhangs – B. 7. 2. 2. Sarapis in Samaria-Sebaste – B. 7. 3. Sarapis auf dem Berge Garizim – B. 7. 3. 1. Ägyptische Götter auf Münzen von Neapolis – B. 7. 3. 2. Der Berg Garizim und das Heiligtum auf dem Tell er-Ras – B. 7. 3. 3. Der Garizim in römischer Zeit – B. 7. 3. 3. 1. Ein mögliches Bildnis des Sarapis aus dem Tempel von Tell er-Ras – B. 7. 4. Weitere Sarapides aus Samaria?*

B. 7. 1. Einleitung

Der Landstrich Samaria ist einerseits zwischen Galiläa im Norden und Judäa im Süden gelegen, andererseits verbindet er das transjordanische Gebiet der Dekapolis im Osten und die palästinische Küstenregion von Caesarea Maritima bis Akko/Ptolemais im Westen. Diese natürliche Mittellage bewirkte in der Antike nicht nur ein dichtes Netz an Handelsrouten, die Samaria durchzogen, sondern auch ein Mosaik unterschiedlicher Kulturen⁶⁸³. Entsprechend verblüfft es, daß sich bisher – trotz dieser besonderen Situation – keine archäologischen Zeugnisse für die Verehrung der ägyptischen Götter im kaiserzeitlichen Samaria feststellen ließen; dies umso mehr, als der Bevölkerungsanteil von Nicht-Juden, sogenannten Heiden, hier sicher größer war, als es in Judäa oder Galiläa der Fall gewesen sein könnte. Jedoch wäre diese Lücke dadurch zu erklären, daß sich die Forschung bisher nicht besonders für Samaria erwärmen konnte. Einen Grund dafür findet man wiederum in der Tatsache, daß die Gegend im Alten Testament bewußt marginalisiert wird und im Neuen Testament kaum eine Rolle spielt. Die einzigen längeren Passagen befinden sich hier im Johannesevangelium und in der Apostelgeschichte. Joh. 4, 4-43 berichtet von der Begegnung zwischen Jesus und der Samaritanerin angesichts des heiligen Berges Garizim; Apg. 8, 4-25 von der Auseinandersetzung zwischen den Aposteln und Simon Magus in Samaria-Sebaste. Beide Stellen thematisieren nicht nur die zwei wichtigen urbanen Zentren der Region, sondern führen gleichzeitig deren religiöse Andersartigkeit vor Augen: Hier das Jahwe-Heiligtum auf dem Garizim, das zwar zu dieser Zeit nicht mehr in monumentaler Form existierte, dem die Samaritaner sich aber dennoch zum Leidwesen der Jerusalemer Konkurrenz stets verpflichtet fühlten und dies noch bis heute tun (vgl. unten **Kap. B. 7. 3. 1.**); dort die sicher fast ausschließlich pagane Stadt Sebaste, wo der Geschäftssinn der Jünger Jesu getestet wurde. Beide Orte stehen auch im Zentrum der folgenden Kapitel.

⁶⁸³Siehe zuletzt den Überblick von Zangenberg (2006).

B. 7. 2. Samaria-Sebaste als griechisch-römische Stadt

Samaria war fast während der ganzen hier interessierenden Zeit eine hellenistisch und römisch geprägte Stadt⁶⁸⁴. Im frühen 3. Jh. wurden Makedonen angesiedelt. Zum paganen, weltoffenen Gepräge der Stadt paßt es, daß im 3. Jh. v. Chr. die bereits erwähnte Weihung für Sarapis und Isis gemacht wurde (s. **Kap. B. 2. 3.**). Die jüdische Eroberung gegen Ende des 2. Jh. v. Chr. muß dramatische Schäden hervorgerufen haben. Was die kulturelle Ausrichtung der Stadt angeht, scheint diese Unterbrechung jedoch nur vorübergehend gewesen zu sein. Der Ort wurde neu errichtet, und als er unter die Herrschaft des Herodes gelangte, konnte dieser es sich erlauben, hier – ebenso wie in der neugestalteten Küstenstadt Caesarea – einen Tempel für den zum Augustus erhobenen Oktavian zu erbauen. Um diesen zu ehren, wurde Samaria auch neu benannt und erhielt den Beinamen Sebaste (**Karte V**). Die politische Verlässlichkeit der Stadt (etwa zur Zeit des ersten Aufstandes) und ihre Loyalität für den Kaiser brachte ihr unter Septimius Severus den Rang einer Colonia und erhebliche Rekonstruktionen ihres architektonischen Inventars ein. So wurde der herodianische Tempel für Augustus wahrscheinlich in dieser Zeit erneuert und erweitert⁶⁸⁵.

Es ist angesichts dieser Erfolgsgeschichte bemerkenswert und vielleicht erhellend, daß in der Stadt keine Münzen mit dem Abbild des Sarapis geprägt wurden. Die Darstellung einer Sphinx auf der Rückseite einer Münze, die ihre Tatze auf einem Rad ruhen läßt und zuweilen als ägyptisch angesehen wurde⁶⁸⁶, hat Laurent Bricault zu Recht nicht in die Sylloge aufgenommen. Wenn das Prägen von Sarapis-Münzen „témoigne de l'insertion des élites civiques qui en retenaient le modèle dans la koinè culturelle de la partie orientale de l'empire“⁶⁸⁷, hatte die Stadtführung von Sebaste es vielleicht nicht nötig, auf diese Verbundenheit extra hinzuweisen. Allerdings ist es doch sehr fraglich, warum dann Städte wie Caesarea oder Ptolemais sich in dieser Angelegenheit beflissener zeigten. Die Angelegenheit führt erneut vor Augen, daß die Sarapisprägungen nicht nur keine Sicherheit über einen örtlichen Kult des Gottes liefern können, sondern daß ihr eigentlicher Anlaß gelinde gesagt nebulös bleibt.

B. 7. 2. 1. Isis und Kore in Samaria-Sebaste: die Last des Zusammenhangs

Auf die frühhellenistische Sarapis-Isis-Inschrift wurde bereits zurückverwiesen. Im Zusammenhang damit und der Verehrung der Göttin Kore, deren epigraphische wie archäologische Zeugnisse ausschließlich in die kaiserzeitliche Epoche der Stadt datieren, wurde in der Forschung zwei

684NEAEHL 4 (1993) bes. 1306-1319, s. v. Samaria (City) (N. Avigad); Cohen (2006) 274ff.; Zangenberg (2006) 426ff.

685Netzer (2006) 87.

686Meshorer (1985) 45, Nr. 117; Iside (1997) 574, Kat.-Nr. VI.42.

687Belayche (2007) 449.

Erklärungsmodelle aufgestellt. Diese werden im folgenden kurz dargestellt, aber letztlich als nicht schlüssig beweisbar eingestuft. Sie sind nicht völlig voneinander zu trennen und benutzen teilweise diesselben Argumente. Das eine Modell besagt, daß die Verehrung der Isis in der Kore bis in die römische Zeit weitergelebt habe; das andere, daß der römerzeitliche Korekult auf einem hellenistischen Isiskult aufbaute und diesen ersetzte.

Das erste Modell fußt auf einem Dipinto, das auf einer unregelmäßigen Steinplatte geschrieben worden war (**Abb. b-73**)⁶⁸⁸. Die Platte wurde in einer Zisterne zusammen mit Teilen einer hochkaiserzeitlichen, leicht unterlebensgroßen Statue der Kore-Persephone gefunden (**Abb. b-74**)⁶⁸⁹. Zu dieser Darstellung paßt der fünfzeilige Text des Dipintos, der ebenfalls eine Erwähnung der Kore enthält. Er lautet:

Εἷς θεὸς | ὁ πάντων | δεσπότης | μεγάλη κόρη | ἡ ἀνείκητος.

Das wird übersetzt: „One god, the ruler of all, great Kore, the invincible“ (Übers. D. Flusser)⁶⁹⁰. Alle Angaben werden auf die in der vierten Zeile genannte Kore bezogen, sie ist „ein Gott“, „Herrscher aller“, „groß“ und „unbesiegt“⁶⁹¹. Nicole Belayche versucht, dies weiter abzusichern: „The change of gender in Heis Theos and Kore does not indicate two distinct deities since the two words of the acclamation are a formula.“⁶⁹² Es mag sein, daß εἷς θεός eine feststehende, unveränderliche Formel darstellt, aber es wäre dies der einzige von allen von Leah Di Segni gesammelten Belegen, der eine weibliche Person betrifft⁶⁹³. Weiter wäre es wenigstens irritierend, wenn der Göttin, deren Name und deren Mythos ihr mädchenhafte Weiblichkeit zubilligen, ebenfalls eine Art Transsexualität unterstellt werden darf⁶⁹⁴. Der zweite Teil der vermeintlich fixen „formula“ ist so häufig nicht; die Verwendung des korrekteren Femininums δέσποινα hätte Kore

688Crowfoot (1957) 39, Nr. 12, Taf. 5, 3; Flusser (1975).

689Fischer (1998) 158f., Nr. 179

690Jaroš (2001) 398f., Nr. 260 übersetzt etwas wunderlich: „Ein Gott aller, Herrscher. Große Kore, die Unbesiegbare“. Das kann nicht richtig sein, da es sich bei der Position von πάντων klar um die Zwischenstellung des attributiven Genitivs handelt.

691Flusser (1975) 14: „It is clear that its (der Inschrift) first three lines ... designate the 'great Kore, the invincible'“; Jaroš (2001) 398: „Die ersten drei Zeilen charakterisieren die Große Göttin Kore als die alleine für den Verehrer wichtige.“

692Belayche (2001) 214 mit Fn. 354. Vgl. Peterson (1926) 230f. mit einem Graffito aus Brizio: εἷς Ζεὺς Σάραπις, μεγάλη Ἴσις ἡ κυρία. Hier ist die Trennung in zwei Personen ganz deutlich und so sehr unterscheidet sich das Formular von dem in Samaria-Sebaste nicht. S. auch: Weinreich, Urkunden 431f. mit diesem und ähnlichen Graffiti.

693Peterson (1926) nennt auch keine weiblichen Gottheiten, das wäre dann konsequenterweise μία θεός/θεά.

694Di Segni (1994) 100, Nr. 17: „Kore is viewed as the manifestation of one male/female god“.

und der Formel nicht geschadet⁶⁹⁵. Zusätzlich ist eine weitere Beobachtung zu vermerken: Während der Duktus der Einzelbuchstaben insgesamt dafür spricht, daß derselbe Schreiber alle fünf Zeilen verfaßt hat, ist dennoch nach der dritten Zeile eine formale Zäsur festzustellen; signifikanterweise also genau an der Stelle, wo das Genus umspringt. Während die ersten drei Zeilen ausgewogene, gleich hohe Buchstaben aufweisen, drängen sich die der Zeilen 4 und 5 enger und unsauberer zusammen. Unter anderem berühren sich die Hasten und Serifen, was weiter oben nicht festgestellt werden kann. Gesetzt den Fall, der Schreiber hat den ihm zur Verfügung stehenden Raum nicht richtig eingeschätzt, dann wäre er doch wohl nicht bereits in Zeile 4 nachlässig geworden, sondern hätte wenigstens den Namen der Göttin – um die es ja überhaupt gehen soll! – so sauber wie die vorangehenden Zeilen geschrieben. Zeile 4 gleicht stilistisch aber eher Zeile 5 als den Zeilen 1 bis 3. Ein möglicher Schluß daraus wäre, daß die erwähnte Zäsur eine Unterbrechung von ungewisser Länge bedeutet. Dies wiederum spricht eben doch dafür, daß hier zwei Personen gemeint sind: Ein Herrschergott und eine weibliche Göttin, die Kore.

Was spricht nun für eine Verbindung mit Isis? Die Frage ist sehr berechtigt, da sich aus dem Dipinto selber wie aus den beigefundenen Stücken keine zwingenden Argumente ergeben. Im Gegenteil, die Identität von Isis und Kore wird vorausgesetzt, um das Isishafte der Kore von Sebaste zu beweisen: „As will be seen, the possibility of an identification is important for the understanding of our inscription.“⁶⁹⁶ Die Gefahr eines Zirkelschlusses steht klar vor Augen. Eine wichtige Voraussetzung dafür, in der Kore des Dipintos die ägyptische Göttin erkennen zu wollen, bestünde in der einheitlichen Aussage aller fünf Zeilen. Sobald Kore als $\epsilon\iota\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ angesprochen werden kann, ist sie mit den henothetistischen Tendenzen der Kaiserzeit identifizierbar, die auch Isis einbegreifen. Abgesehen von der Irrelevanz solcher Beliebigkeiten sprechen mehrere Punkte (s. oben) dafür, daß mit den ersten drei Zeilen der Schrift eben *nicht* Kore (und damit, wenn überhaupt, auch nicht Isis) gemeint ist. Eine weitere wichtige Voraussetzung bestünde in der vermeintlichen Einzigkeit des Epithetons „unbesiegbare“ für die mädchenhafte Göttin. Flusser hat diesen Beinamen vor allem bei Helios wiederfinden können, dieser soll dann natürlich immer Sarapis, ergo Kore Isis sein⁶⁹⁷. Die willkürliche Argumentation ist frappierend, weil sie sich einzelner, losgelöster Fakten bedient und deren dokumentarisches Gewicht nutzt, um die wirre Assoziationskette zu legitimieren. Natürlich kann Helios identisch mit Sarapis sein, das wird im Rahmen dieser Arbeit noch ausführlich

695Als πάντων δεσπότης kann der Kaiser bezeichnet werden: I. Pergamon II Nr. 365 (hadrianisch); TAM V 2, Nr. 1235, Seite C; Nr. 1236 (beide 4. Jh. n. Chr.). Aber zum Beispiel auch Jahwe: SEG 7, 202 (eine hochkaiserzeitliche Gemme aus Beirut).

696Flusser (1975) 14.

697Flusser (1975) 16f.

angesprochen werden (**Kap. C. 4. 3. 4.**); und natürlich gilt dasselbe für Isis und Kore, wie bereits erläutert (**Kap. B. 3. 4. 2.**). Daraus ergibt sich aber weder in jedem Fall eine Zwangsläufigkeit, noch erhellt sich dadurch, warum Isis mit Sarapis identisch sein soll oder Kore mit Helios! Abgesehen davon ist die Unbesiegbarkeit auch anderweitig für Kore belegt, ebenso für Hades⁶⁹⁸. In einer kaiserzeitlichen Inschrift werden die beiden eleusinischen Göttinnen und Hades sogar in einer Weise angesprochen, die an das in Rede stehende Dipinto erinnert: *Δήμητρι καὶ Κόρη καὶ Δεσπότη*⁶⁹⁹.

Das zweite oben erwähnte Modell wurde zuletzt besonders durch Jodi Magness vertreten⁷⁰⁰. Im Kern vertritt sie die These, daß nahe einem hellenistischen Tempel der Isis ab herodianischer Zeit einer der Kore entstanden sei. Bereits die Grundlagen dieser These sind bezweifelbar. Es ist alles andere als sicher, daß die vereinzelte Inschrift des Hegesandros und der Xenarchis (vgl. **Kap. B. 2. 3.**) einen veritablen Kult beweisen kann. Nach dem, was über das antike Votivwesen geläufig ist, kann diese Inschrift ebenso in einem Heiligtum aufgestellt gewesen sein, dessen Tempelherr anderweitig nichts mit ägyptischen Göttern zu tun hatte⁷⁰¹. Als wichtige Belege für einen hellenistischen und herodianischen Vorgängerbau gelten Magness Spolien, die in der letzten, hochkaiserzeitlichen Bauphase des Tempels nördlich der Akropolis von Sebaste verbaut aufgefunden wurden. Es ist nicht notwendig sicher, das selbige Spolien aus Gebäuden stammen müssen, die alle in demselben Areal standen. Die Verschleppung von Bauteilen ist kein ganz ungewöhnliches Phänomen. Ein belastbareres Argument ist der Fundort der Hegesandros-Inschrift, der etwas nördlich des späteren Kore-Tempels gelegen haben soll⁷⁰². Allerdings muß es sich auch hierbei nicht um den originalen Verwendungsort handeln. Dann werden vermeintlich eindeutige Keramikmarken ins Feld geführt: „Hellenistic and early Roman period ceramic bowls stamped with Isis crowns or headdresses from the Samaria excavations provide additional, indirect evidence for the existence of this cult.“⁷⁰³ Diese Keramik wurde wohl nicht vor Ort hergestellt und ist auch an andere Orte in der Levante verbracht worden, ohne damit einen Isiskult belegen zu können⁷⁰⁴. Der Versuch, bestimmte Spolien bzw. ihren Dekor mit dem ägyptischen Kult zu verbinden muß ebenso scheitern: Weder ist „an Egyptian cavetto“ auszumachen, noch kann die fragmentarische

698Couilloud (1974) Nr. 484, 4.

699Αρβανιτοπουλλος (1910) 377, Nr. 24. Der Editor verweist auf die Bezeichnung des Hades als *δεσπότης* und der weiblichen Göttinnen als *δεσποίνα*.

700Magness (2001).

701Entsprechende Zweifel äußerte bereits: Dunand III (1973) 132f.

702Vgl. Sukenik (1942) 65; Crowfoot (1957) 4.

703Magness (2001) 161.

704Kramer (2004) 175ff. über „Eastern Sigillata“; zu den Stempelungen von „Eastern Sigillata A“, darunter eine Isiskrone: bes. 177, 200, ESA 246.

Darstellung einer Doppelaxt oder der dioskurischen Piloï unmißverständlich auf die Isis-Verehrung hinweisen⁷⁰⁵. Die Verwendung der Dioskuren zur Selbstdarstellung von Herodes als hellenistischer Herrscher ist ein viel wahrscheinlicher Hintergrund für diese Reliefs, wie David M. Jacobson herausgearbeitet hat⁷⁰⁶.

Weder Kore-Inschriften noch -Darstellungen lassen in Samaria-Sebaste irgendeine direkte Verbindung zu Isis erkennen⁷⁰⁷. Sollte Kore die Isis also abgelöst haben, was genausowenig völlig von der Hand zu weisen wie schlüssig zu begründen wäre, ist dieser Schritt endgültig gewesen. Gegen das hoffnungsfroh formulierte „principle of continuity“⁷⁰⁸ spricht in Samaria-Sebaste immerhin die Eroberung und Schädigung der Stadt während der hasmonäischen Eroberung⁷⁰⁹. Es ergeben sich weitere ungeklärte Punkte: Warum soll zum Beispiel mit dem Kore-Kult nur auf Isis reagiert worden sein, während die Hegesandros-Inschrift an erster Stelle den Sarapis nennt. Man möchte sich den zahlreichen Übereinstimmungen im Wesen der beiden Göttinnen nicht verschließen, aber ohne faktische, lokale Evidenz – wenigstens eine Statuette, ihr Bild auf städtischen Münzen etc. – fällt dies schwer. Ein möglicherweise gangbarer Weg wäre es, die zahlreichen Belege für Kore aus dem Stadion von Samaria-Sebaste⁷¹⁰ mit der Votivinschrift für dieselbe, diesmal wirklich Isis angenäherten Göttin aus Caesarea zu vergleichen. Aber selbst daraus ergibt sich kein schlüssiger Beweis, sondern nur eine Vermutung. Kore muß eben nicht immer Isis bedeuten. Es wurde weiter oben für Skythopolis kenntlich gemacht (**Kap. B. 6. 5. 1.**), daß das bloße Erscheinen der Kore nicht mit einer Häufung an ägyptischen oder ägyptisierenden Belegen einhergeht. Die Diskussion ist erst wieder zu eröffnen, wenn solches Material vermehrt vorliegt.

Ob der Kopf eines Knaben in Oslo⁷¹¹, der in Samaria-Sebaste gefunden worden sein soll (**Kap. B. 9. 2. 1.**) und eine Jugendlocke aufweist, als Beleg für den Isiskult zu gelten hat, muß offen bleiben. In **Kap. B. 9. 2. 5. 2.** wird auf die Häufung von sogenannten Horus-Locken in Syrien und Palästina

705Magness (2001) 161f., 164ff.: die Dioskuren seien „Isis' agents“. Es lohnt die Bemerkung, daß die Tyndariden in nur vier Inschriften neben Isis, Sarapis etc. genannt werden und nur zwei davon, auch noch die spätesten, weisen ausdrücklich auf den rettenden Aspekt hin: Delos: RICIS 202/0273 (118/7 v. Chr.); Pergamon: 301/1202 (1. Jh. n. Chr.); 311/0102-103 (beide 178 n. Chr.): Διὶ Ἡλίῳ Μεγάλῳ Σαρᾶπιδι καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς τοὺς Σωτῆρας Διοσκούρους (ἀνέστησεν). Vgl. DDDb 258f., s. v. Dioskuroi (K. Dowden), wo kein Schwerpunkt auf der Verbindung mit den ägyptischen Kulturen ersichtlich ist. In Ägypten selber weisen die Dioskuren natürlich einen engen Zusammenhang mit lokalen Gottesvorstellungen auf: Barry (1906).

706Jacobson (2001).

707Neuerdings spielt Magness' These offenbar auch keine Rolle mehr. Sie wird nicht erwähnt in: Netzer (2006) 83: „... the Roman city constructed more than 200 years later [nach der Bauperiode unter Herodes dem Großen], has yielded in addition to the temples and the stadium, which was rebuilt, a temple of Kore, a theater, a forum ...“.

708Magness (2001) 167.

709Belayche (2001) 213.

710Magness (2001) 162f.

711Skupinska-Løvset (2003).

hingewiesen. Gleichzeitig wird ihr direkter Zusammenhang mit den ägyptischen Kulturen angezweifelt, da sich die entsprechenden Skulpturen in Gegenden konzentrieren, die häufig keine ebensolche Dichte an einschlägigen Isis-Belegen überliefert hat.

B. 7. 2. 2. Sarapis in Samaria-Sebaste

Die Konzentration auf den Kore- wie den vermeintlichen Isiskult hat bisher die Beschäftigung mit der anderen wichtigen Gottheit des späten Ägypten verhindert. Sarapis hinterließ aber auch – so schien es – nach der frühhellenistischen Inschrift keinen lokalen Eindruck mehr. Kein Gott, nicht einmal Pluto-Hades, das männliche Äquivalent zur Kore-Persephone, trat sein Erbe an. Aus Desinteresse wurde ein Skulpturenfragment aus dem Bereich nördlich der römischen Basilika bisher marginalisiert bzw. als Bildnis des römischen Staatsgottes abgetan: „Roman Jupiter, Optimus Maximus – of whom a head remains“⁷¹². Dabei offenbart selbst die kursorische Zeichnung im Grabungsbericht, daß man es hier mit dem Fragment eines Sarapiskopfes zu tun hat (**Kat.-Nr. B36; Abb. b-75**). Zum Vergleich wird eine hochkaiserzeitliche Büste gezeigt, die ehemals im griechisch-römischen Museum von Alexandria ausgestellt war (**Abb. b-76**)⁷¹³. Zur eindeutigen Ikonographie des Gottes gehören die Strähnen, die noch in die Stirn ragen, wie das massive und breite, dabei doch sanfte Gesicht, dessen Fläche nicht sichtbar zu den Seiten umbricht, sondern von langen Locken gerahmt ist.

Die Ausgrabungen der amerikanischen Mission in Sebaste konzentrierten sich ab Juli 1908 auf einen Geländeabschnitt westlich und etwas unterhalb des höchsten Punktes der Akropolis, wo oberhalb eines „threshing-floor“ noch aufrecht stehende Säulen ein bedeutendes Bauwerk vermuten ließen⁷¹⁴. Dabei wurden mehrere Schnitte angelegt, die dessen Überreste erfassen sollten. Deren erster (Schnitt A) brachte auch das Sarapisfragment zu Tage. Das Stück trägt die Fundnummer 481 der Kampagne von 1908 und wurde in Schnitt A etwa 1,5m unter dem modernen Laufhorizont gefunden. Über den Kontext kann nicht viel mehr gesagt werden, als daß der Aufstellungsort wahrscheinlich im „Civic Centre“, bestehend aus Forum und westlich davon anschließender Basilika, lag⁷¹⁵. Das Ensemble (**Abb. b-77**) wird hauptsächlich ins 2. Jh. n. Chr. datiert, allerdings existieren Anzeichen für Vorgängerbauten. Zur hochkaiserzeitlichen Datierung des Komplexes passt das Erscheinungsbild des Sarapisfragments, dessen Augenbohrung und die in der Zeichnung noch erkennbaren Schnecken im Bart in dieselbe Zeit weisen. Aufgrund seiner Dimensionen muß es zu

⁷¹²Belayche (2001) 209.

⁷¹³Hornbostel, Sarapis, 243, Abb. 201.

⁷¹⁴Samaria I (1924) 7; Samaria II (1924) Plan 13 "Cross-section through summit", Plan 15-16 mit der Position von Schnitt A.

⁷¹⁵Samaria I (1924) 211ff.; Samaria II (1924) Taf. 47-51.

einer lebensgroßen Statue oder einer Büste gehört haben. Ohne einer Auswertung vorwegzugreifen, sei darauf hingewiesen, daß dies nicht die einzige räumliche Verbindung zwischen einem ikonographischen Zeugnis der ägyptischen Götter und einem städtischen Zentrum im Betrachtungsgebiet ist. Ähnliches war in Askalon zu beobachten (**Kap. B. 4. 4.**) und wird noch in Pella zu sehen sein (**Kap. D. 4. 4. 2.**). Zu bemerken ist auch, daß der Fundort bei der Basilika die von Nicole Belayche suggerierte Assoziation mit dem Kaiserkult und mit dem Militär, dessen Inschriften auf der Akropolis bzw. beim Augustustempel gefunden wurden, wenigstens zweifelhaft macht⁷¹⁶.

B. 7. 3. Sarapis auf dem Berge Garizim

Es hält sich die Meinung, daß ein in römischer Zeit auf dem heiligen Berg der Samaritaner verehrter Gott der Sarapis gewesen sein soll. Die Ansicht speist sich wohl besonders durch das Vorkommen des Sarapisbildes auf Münzen der Stadt Neapolis-Sichem am Fuße des Berges (**Karte VI**) und verfestigt sich weiter durch unbedachte, aber einschlägige Äußerungen in der Literatur⁷¹⁷. Diese Hartnäckigkeit, die sich weniger in der spezialisierten Literatur fortsetzt, ist umso bemerkenswerter, als bisher kein schriftlicher oder archäologischer Beweis für die Verehrung des Sarapis auf dem Garizim in die Diskussion eingeflossen ist.

B. 7. 3. 1. Ägyptische Götter auf Münzen von Neapolis

Zu den Seltenheiten – nicht nur für Neapolis, sondern auch für das ganze Palästina – gehören Münzen mit der Büste der Faustina Minor auf der Vorder-, mit einer an Isis angeglichenen Stadtgöttin aber auf der Rückseite (**Abb. b-78**). Die Angleichung geschieht durch ein Basileion, das unverkennbar, wenn auch sehr stilisiert ist. Das schmale Mittelteil erinnert in nichts an die Sonnenscheibe. Offenbar verwendete man das Motiv, ohne seine Gestalt wirklich zu kennen. Das könnte bedeuten, daß Isis nicht zu den in Neapolis verehrten Gottheiten gehört haben kann. Die fast völlige Vereinzelung des Motivs – erst aus Akko ist eine Göttin mit Isiskrone auf den Münzen auszumachen (s. **Kap. B. 5. 2.**) – spricht weiter dafür, daß die Wahl der Ikonographie nicht durch eine lokale Reverenz für die Göttin veranlaßt wurde⁷¹⁸. Die Kombination mit der Büste der jüngeren Faustina auf der Vorderseite könnte auf die besondere Beziehung zwischen der Kaiserin und der

⁷¹⁶Belayche (2001) 209.

⁷¹⁷Ein Beispiel ist Witt (1971/1997) 236: "Yet Hadrian in his official capacity encouraged the expansion of Alexandrian religion. For example, after his conquest of Palestine he established the cult of Sarapis on the holy mountain of Samaria called Gerizim and erected a temple in honour of Isis at Petra." Keine der beiden Behauptungen läßt sich direkt belegen (vgl. auch **Kap. E.**). Wer die Stelle allerdings liest, muß zur Überzeugung kommen, es hier mit unumstößlichen Fakten zu tun zu haben.

⁷¹⁸Man könnte versucht sein, einen Kult der Isis in einem der Kore zu erkennen, der für Neapolis durch den Grabstein einer Priesterin belegt ist: Steinepigramme Nr. 21/12/02.

Ägypterin hinweisen⁷¹⁹.

Münzbilder mit Sarapis werden auch unten in Kapitel **B. 7. 3. 3. 1.** erwähnt, etwa die Sarapisbüsten, die auf Münzen der Stadt Neapolis von Marc Aurel bis Elagabal erscheinen. Seit Caracalla nimmt die Bedeutung dieses Typus zugunsten des stehenden, nach links gewandten und grüßenden Sarapis ab. Im 3. Jh. wird diese Rückseite übernommen und dann in der Zeit von Philippus Arabs wieder aufgegriffen. Im Jahr 251 n. Chr., unter Volusian, erscheint Sarapis in Kombination mit anderen Motiven (**Abb. b-79**): Am rechten Münzrand und auf einer Registerlinie steht der Gott, mit erhobener rechten Hand zur Bildmitte grüßend, mit der anderen ein Szepter haltend. Er trägt ein unklares Gewand, das ihm offenbar bis auf die Knie reicht, und auf dem Kopf einen Kalathos. Da er zur Seite schaut, ist auf seiner linken Kopfhälfte ein Widderhorn gut zu erkennen. Vor ihm auf der Standlinie befindet sich ein Widder, dessen Rumpf nach links weist, der den Kopf aber zurück zum Gott dreht. Am linken Bildrand steht eine Legionstandarte. Zwischen dieser und dem Tier erkennt man eine Ähre. Im oberen Abschnitt der Münze befindet sich der Garizim⁷²⁰.

Aufgrund von Parallelen aus derselben Stadt kann nicht davon ausgegangen werden, daß der Gott den heiligen Berg mit dem darauf befindlichen Tempel grüßt⁷²¹. Zum einen ist Sarapis mit erhobener Hand bereits auf anderen, wenig früheren Münzen erkennbar, ohne daß hier der ikonographische Zusammenhang mit dem Heiligtum hergestellt worden wäre. Zum anderen wird das Emblem des Berges auch auf anderen Prägungen eingesetzt, ohne daß die Gestalten oder die Szene darunter sich direkt auf den Garizim beziehen würden. Hier ist also vielleicht von einer perspektivischen Bildkomposition auszugehen: Die Gruppe aus Gott, Widder und Standarte im *Vorder-*, der Berg im *Hintergrund*. Natürlich stehen beide mittelbar in Verbindung, aber nur insoweit als der Garizim alles überschattet, was sich in Neapolis abspielt. Gerade eine zeitgleiche Münze mit der Büste des Trebonius Gallus, des Vaters und Mitkaisers des Volusianus, steht für ein sehr ähnliches Schema: Hier ist Poseidon mit aufgestelltem Fuß auf der linken Seite zu sehen, eine Standarte mit einem wilden Eber auf der rechten, der Garizim wiederum im Hintergrund. Richtig wurde erkannt, daß der zuletzt erwähnte Revers auf die legio X Fretensis verweist, deren Insignien in sehr ähnlicher Form auch auf Münzen von Aelia Capitolina erscheinen⁷²². Entsprechend dürfte man in der Münze mit Widder und Ammon eine Anspielung auf die legio III Cyrenaica erkennen (s. **Kap. C. 4.**). Der Grund, warum die beiden Regimenter in der lokalen Münzprägung thematisiert

⁷¹⁹Bricault (2000).

⁷²⁰Kindler (1980).

⁷²¹Meshorer (1985) 52, Nr. 144: "Zeus-Ammon raising arm towards Mt. Gerizim".

⁷²²Kindler (1980) 56f. Siehe auch: Harl (1984) 66ff.

werden, dürfte in dem Umstand gesucht werden, daß in Neapolis entweder Teile der Legionen zeitweise stationiert waren, oder daß hier Veteranen angesiedelt wurden.

Es ist vielleicht von Bedeutung, daß auf der in Rede stehenden Münze aus Neapolis nicht Zeus-Ammon, sondern Sarapis-Ammon abgebildet ist, wie die Zusammenstellung von Kalathos und Widderhörnern bestätigt. Interessanterweise entspricht diese Ikonographie des Kopfes zwar den Bildern des Gottes aus dem Hauran und Umgebung (s. **Kap. C. 4. 3.**), dennoch existiert dort keine Darstellung des grüßenden Sarapis-Ammon. Auch auf den Münzen Bosras ist er auf diese Weise nicht abgebildet. Das führt zur Vermutung, daß man in Neapolis auf das ältere, lokale Münzbild des Sarapis zurückgriff (s. oben). Diesem Schritt zufolge muß man sich über die Wesensähnlichkeit der beiden Götter Sarapis und Sarapis-Ammon bewußt gewesen sein. Das würde vielleicht auf eine besondere Stellung des Sarapis in der Stadt hinweisen.

B. 7. 3. 2. Der Berg Garizim und das Heiligtum auf dem Tell er-Ras

Der von den Samaritanern bis heute hochverehrte Berg⁷²³ (**Karte 5**) besaß auf seiner Spitze ein Heiligtum, das im Alten Testament als mißliebige Konkurrenz zum Jahwekult in Jerusalem dargestellt wird⁷²⁴. Der Berg galt aber wohl schon vorher als heilig, lange bevor Juden und Samaritaner sich gegenseitig zum Problem machten. Die ersten Spuren eines Tempels gehen bis in die Mittlere Bronzezeit zurück. Um 400 v. Chr. wird dann ein erster Bau errichtet, der mit den Samaritanern in Verbindung gebracht werden kann⁷²⁵. Etwa zwei Jahrhunderte später wird der heilige Bezirk ausgebaut und von Befestigungen und Wohngebieten umgeben, so daß man von einer Tempelstadt sprechen kann. Möglicherweise ist das Kultbild auf einer frühen samaritanischen Münze abgebildet⁷²⁶. Diese Bauphase endet durch die hasmonäische Eroberung und Zerstörung um 111/110 v. Chr. Für mehrere Jahrhunderte bleibt der Gipfel des Garizim nun verlassen, jedenfalls aber wird hier nie wieder ein samaritanisches Heiligtum in monumentaler Gestalt eingerichtet. Gleichwohl kann mit periodischen Kulthandlungen gerechnet werden, deren Stelle später die byzantinische Marienkirche einnehmen sollte. Denn wie etwa die eingangs zitierte Stelle im Johannesevangelium verdeutlicht (s. oben), haben die Samaritaner auch nach Verlust des Bauwerks die Orientierung auf die Bergspitze nicht aufgegeben.

⁷²³Einführung durch NEAEHL 3 (1993) 484-492, s. v. Gerizim, Mount (I. Magen); Demandt (1999) 57. Siehe die von der lokalen Gemeinde in Nablus vor hundert Jahren vertriebene Broschüre: Isaac (1910).

⁷²⁴Die einschlägigen Stellen sind gesammelt und erläutert in: Kippenberg/Wewers (1979) 89-106. Vgl. CSS 229-231, s. v. Temple (R. Pummer).

⁷²⁵Siehe die Zusammenfassung: NEAEHL 5. Supplementary Volume (2008) 1742-1748, s. v. Gerizim, Mount (Y. Magen). Es handelt sich wohl um das Heiligtum, über dessen Einrichtung Josephus berichtet: Antiq. 11, 310; Zangenberg (1994) 60ff.

⁷²⁶Zangenberg (2003) 26f., Abb. 5.

Wahrscheinlich bereits vor der Vernichtung durch die Hasmonäer existierte ein zweites Heiligtum am Nordrand des Garizim, auf dem sogenannten Tell er-Ras⁷²⁷. Die arabische Bezeichnung „Kopfhügel“ nimmt Bezug auf diese Erhebung, die sich noch heute spornartig vor den eigentlichen Hang des Berges schiebt. Die schriftliche Überlieferung, wonach König Antiochos IV. um 166 v. Chr. dem Drängen der in Sichem (dem Vorgänger von Neapolis) ansässigen Phönizier nachgegeben habe, auf dem Garizim einen Tempel des Zeus Xenios oder Hellenios einzurichten⁷²⁸, könnte mit einem Tempel auf dieser Erhebung in Verbindung stehen. Einen Simultankult des samaritanischen Jahwe wie des griechischen Göttervaters im selben Gebäude auf der Hauptspitze des Garizim kann man dagegen wohl ausschließen. Auch der hochhellenistische Tempel auf dem Tell er-Ras, von dem sich allerdings kaum archäologische Überreste erhalten haben⁷²⁹, fiel zu Ende des 2. Jh. v. Chr. der hasmonäischen Zerstörungswut zum Opfer. Er wurde gleichwohl um die Mitte des 2. Jh. n. Chr. wieder aufgebaut und war mit Neapolis am Fuße des Berges – der unter den Flaviern nach dem ersten Aufstand eingerichteten Colonia Flavia Neapolis (heute Nablus) – durch eine lange Freitreppe verbunden⁷³⁰. Dieser Aufweg ist auf städtischen Münzen bis ins 3. Jh. abgebildet; ebenso der Tempel mit dem Kultbild, das danach einen thronenden Zeus vorstellen könnte (**Abb. b-80**)⁷³¹. In die Zeit des Antoninus Pius wird ein Medaillon aus Neapolis datiert, daß einen Zeus-Kopf zeigt, worin man die Kultstatue erkennen kann⁷³². Nach einer Rekonstruktion in severischer Zeit dürfte die pagane Nutzungsperiode des Tell er-Ras im 4. oder 5. Jh. zu Ende gegangen sein.

Beide Tempel auf dem bzw. am Garizim wurden in der Forschung zuweilen verwechselt⁷³³. Dies wurde durch den Umstand gefördert, daß das griechisch-römische Heiligtum im Gegensatz zu seinem samaritanischen Nachbarn in der Nachantike deutlich zu erkennen bzw. durch besagte Münzbilder zu identifizieren war. Im Altertum konnte es sicher nicht zu einer solchen Verwechslung kommen. Dennoch ist keine aggressive Rivalität zwischen den beiden Bezirken festzustellen. Man bedrängte sich nicht gegenseitig, sondern wurde gemeinsam ein Opfer der hasmonäischen Invasion.

⁷²⁷Magen (2005) 219-240 (hebräisch).

⁷²⁸Zangenberg (1994) 67f. Vgl. Mittag (2006) 263f., der mit Breytenbach (1997) annimmt, daß mit den Bewohner von Sichem, die den Antrag stellen, um Samaritaner handelte. Dagegen Zangenberg (2006) 425: „It would not be surprising if this sanctuary was used ... by a group of Sidonian colonists living in the Hellenistic settlement on Tell Balatah/Shechem.“

⁷²⁹Magen (2009) 247, 252f. referiert hellenistische Funde vor Ort, datiert aber, anders Robert Bull, der Ausgräber in den 1960er Jahren, beide sichtbaren Bauphasen auf dem Tell ins 2. bzw. 3. Jh. n. Chr.

⁷³⁰NEAEHL 3 (1993) 488-490, s. v. Gerizim, Mount (I. Magen).

⁷³¹Meshorer (1985) 47, Nr. 130; Magen (2005) 222ff.; Magen (2009) 239ff.; Deutsch (2010).

⁷³²Meshorer (1985)

⁷³³Horne (1856) 271: „Representations of this temple [des samaritanischen] are to be seen on the coins of the city of Sichem or Neapolis.“ Noch das Quellenhandbuch von Kippenberg/Wewers (1979) 89 ist sich über die Zuordnung der Einrichtung auf dem Tell er-Ras nicht sicher.

Auch okkupierte der hellenistische Tempel nicht nur nicht den samaritanischen Berggipfel, sondern selbst sein römischer Nachfolger respektierte jene Stelle und ließ sie unangetastet. Über eine samaritanische synkretistische Tendenz sagt dies nichts aus. Dieser Vorwurf ist wahrscheinlich allein das Produkt alttestamentarischer Tradition, beginnend mit 2 Kg 17, 24ff. Eher kann man vermuten, daß auch nicht-mosaische Gruppen seit jeher von der Heiligkeit des Berges überzeugt waren und den benachbarten Kult eines oberflächlich gräzisierten Baal-Zeus pflegten⁷³⁴.

B. 7. 3. 3. Der Garizim in römischer Zeit

Auch wenn der Jahwekult in späterer Zeit offenbar nur noch hypätral vollzogen werden konnte, wurde er doch sicher weiter gepflegt. Literarische und epigraphische Nachrichten beziehen sich auf diesen Ort und nicht – wie es wohl mißverstanden wurde – auf den kleineren Tempel auf dem Tell er-Ras.

a) Eine hochhellenistische Ehreninschrift von Delos nennt [οἱ ἐν Δήλῳ] Ἰσραηλῖται οἱ ἀπαρχόμενοι εἰς ἱερὸν ἅγιον Ἀργαριζεῖν.⁷³⁵

b) Eine anonyme Schrift, vielleicht aus der ersten Hälfte des 2. Jh. v. Chr. und fälschlich dem jüdischen Historiker Eupolemus zugeschrieben⁷³⁶, berichtet daß ἱερὸν Ἀγαριζὶν ὃ εἶναι μεθερμηνευόμενον ὄρος Ὑψίστου, daß also der Name des heiligen Garizim übersetzt Berg des Höchsten heiße⁷³⁷.

c) Im 5. Jh. *nach* Chr. paraphrasiert Damaskios, der selber nur indirekt überliefert ist, den spätantiken Platoniker Marinos von Neapolis: ὅτι ὁ διάδοχος Πρόκλου, φησὶν, ὁ Μαρίνος, γένος ἦν ἀπὸ τῆς ἐν Παλαιστίνῃ Νέας πόλεως, πρὸς ὄρει κατωκισμένης τῷ Ἀργαρίζῳ καλουμένῳ. εἶτα βλασφημῶν ὁ δυσσεβὴς φησιν ὁ συγγραφεύς, ἐν ᾧ Διὸς ὑψίστου ἁγιώτατον ἱερὸν, ᾧ καθιέρωτο Ἀβραμὸς ὁ τῶν πάλαι Ἑβραίων πρόγονος, ὡς αὐτὸς ἔλεγεν ὁ Μαρίνος.⁷³⁸ – „Er (Damaskios) erzählt, daß der Nachfolger des Proklos (als Leiter der platonischen Akademie), Marinos mit Namen, seiner Herkunft nach aus der Stadt Neapolis in Palästina stammte, die sich nahe bei dem Berg befindet, der Agarizon genannt wird. Ferner berichtet der gottlose Schreiberling blasphemischer Dinge: 'Wie Marinos selber

734Niehr (2003) 54f., 76f. – Der Berg scheint in römischer Zeit zum Schauplatz griechisch-römischer Kulturkoine geworden zu sein. Hier wurde in römischer Zeit die aus Athen importierte Basis eines Dreifußes aufgestellt, deren Reliefs und Inschrift sie als „Monument des kaiserzeitlichen ἑλληνισμός“ ausweisen: Steinepigramme Nr. 21/12/01; Magen (2005) 252ff.

735I. Jud. Or. 228f., Kat. Ach 66 (250-175 v. Chr.), ebd. 230: „the phrase οἱ ἀπαρχόμενοι etc. indicates that the Samaritans made annual payments to the temple Mt. Garizim.“ S. auch: Zangenberg (1994) 325.

736Siehe den Kommentar in: Mittmann-Reichert (2000) 196-202.

737FGH III C 2 (1958) 678f. Eine Übersetzung in: Walter (1976) 41f.; Zangenberg (1994) 5f.

738Zangenberg (1994) 178.

erzählt, befindet sich auf ihm (auf dem Berg), dem Abraham, der Urahn der Hebräer, geweiht hat, ein allerheiliges Heiligtum des Zeus Hypsistos'.⁷³⁹ Marinos muß hier keine monumentale Architektur meinen, sondern spricht doch wahrscheinlich den Berg als solchen und den Platz samaritanischer Verehrung auf dessen Spitze an.

Offenbar in Unkenntnis der begrifflichen Übereinstimmungen zwischen der spätantiken Passage und den hellenistischen Texten hat Nicole Belayche⁷⁴⁰ der Überlieferung des Gottesnamens bei Marinos mißtraut. Sie glaubt nicht, daß Hadrian, den sie als Gründer der römischen Bauphase auf dem Tell er-Ras sicher zu haben meint, zeitgleich mit seiner Tempelgründung in Jerusalem einen traditionellen jüdischen Beinamen Gottes für die Installierung auf dem Garizim verwendet haben soll: „How can one understand that on the eve of founding Aelia Capitolina, he chose as name for Zeus which he honoured in the Samaritan lands, one of the Greek epithets known for the Jewish god, translated in the Septuagint as Θεὸς Ὑψίστος?“ Dieses Mißtrauen nicht nur in Marinos, sondern auch in die Fähigkeiten Kaiser Hadrians scheint nicht gerechtfertigt. Dies einmal, weil dessen direktes Eingreifen in den Tempelbau auf dem Tell er-Ras alles andere als abgesichert ist (s. oben, die erste Bauphase des römischen Bauwerks wird eher in der Zeit des Kaisers Antoninus Pius datiert⁷⁴¹); zum zweiten, weil der Beiname Hypsistos wie gesagt bereits viel früher für den Gott auf dem Garizim belegt ist; zum dritten, weil ihr Einwand nur stichhaltig wäre, wenn Marinos den Tempel auf dem Tell er-Ras meinen würde, was zu glauben aber gar kein Anlaß besteht (s. oben).

Dennoch ist es sehr wahrscheinlich, daß der Tempel auf dem Tell er-Ras direkt oberhalb von Neapolis nicht nur von der uralten Heiligkeit des Berges, sondern auch von der des samaritanischen Kultplatzes zehrte. Auch wenn kein sicherer Hinweis darauf vorliegt, daß der hiesige Zeus als Hypsistos bezeichnet wurde, so wurde die Epiklese doch in der römischen Antike längst nicht mehr nur für den jüdischen Gott verwendet⁷⁴² und wäre geeignet gewesen, den Zeus zu deklarieren, der in dem Tempel von Tell er-Ras verehrt wurde. Daß es sich bei diesem nach wie vor um eine semitische Baalsgestalt im griechisch-römischen Gewand handelte, könnten auch zwei kaiserzeitliche Votivinschriften für Zeus Olympios belegen, die vor Ort gefunden wurden (s. unten). Aus besagten chronologischen Gründen ist hier nicht von vorneherein mit einem Reflex auf den Olympios zu rechnen, wie er unter Hadrian propagiert wurde⁷⁴³. Zu berücksichtigen ist vielmehr die besondere

⁷³⁹Vgl. die Übersetzung in: Asmus (1911) 87.

⁷⁴⁰Belayche (2001) 207f.

⁷⁴¹Magen (2009) 253ff.

⁷⁴²Fürst (2006) 505-510; Downey (2004).

⁷⁴³Kranz (1990)

Konnotation dieses Zeus im Nahen Osten. Sein Kult wurde hier bereits unter den Seleukiden gefördert⁷⁴⁴, die Tradition hielt sich etwa in Skythopolis/Beth Shean bis in römische Zeit⁷⁴⁵. Daß Zeus Olympios auch zur Neu-Etikettierung des Jahwekults auf dem Zion dienen sollte, ist ein weiteres Indiz dafür, daß es sich um die gräzisierte Form eines einheimischen Baal handelte⁷⁴⁶. Daß Zeus Olympios nicht nur ein Gott des Olymp, sondern sein Herrschaftsbereich die Höhe und den Himmel als allgemeine, geographisch nicht fixierte Größe umfaßte, bestätigt auch der spätantike Lexikograph Hesychios, der Ὀλύμπιος mit οὐράνιος gleichsetzt, zudem wäre nach ihm der Himmel die Wohnstatt Gottes⁷⁴⁷. Man erinnere sich, daß der Gott, der im syrischen Tempel von Qadesh in Nordgaliläa verehrt wurde, in römischer Zeit u. a. θεὸς ἅγιος οὐράνιος genannt wurde (s. **Kap. B. 6. 1.**). Die Tempelarchitektur von Tell er-Ras hat Belayche selber mit dem Tempel von Qadesh verglichen⁷⁴⁸. Es ist also sehr wahrscheinlich, daß Ὀλύμπιος, οὐράνιος oder ὑψιστος im lokalen Kontext als sehr ähnlich verstanden wurden.

Nun zu den beiden Inschriften für Zeus Olympios aus dem Bereich des römischen Tempel auf dem Tell er-Ras⁷⁴⁹:

a) Die erste Inschrift ist in ein dünnes Kupferblech gepunzt. Der linke Rand ist zwar etwas beschädigt, doch scheinen nur wenige Buchstaben zu fehlen. Der rechte Rand ist vollständig und zeigt, daß das Blech als Tabula ansata zugeschnitten war. Die erhaltene Breite mißt 5,6cm, die Höhe 3,7cm. Der Text wurde wie folgt ediert: Διὶ Ὀλυμ- | πίῳ εὖ- | πλοεισ | καὶ ἄμύν- | τωρ. Das dritte Wort wurde bislang nicht verstanden. „A verb εὐπλοέω does indeed exist, but the photograph seems to show εὐπλοεις, not εὐπλοει. Whether this word stands for εὐπλοήσ<ας> or represents an adjective like εὐτελής, the meaning seems to be 'And Amyntor too to Zeus Olympius, for a good sea-voyage.'“⁷⁵⁰ Nun verbindet καὶ im Satzbau aber meistens zwei

744SEG 8, 33: Liste der Priester des Zeus Olympios, der Dioskuren (?) und der vergöttlichten Könige aus Scythopolis/Beth Shean. Ähnlich SEG 8, 96 aus Samaria-Sebaste (beide 2. Jh. v. Chr.).

745Lichtenberger, Dekapolis, 153.

746Albertz II (1997) 602 mit Fn. 49; Niehr (2003) 199ff.; Bringmann (2005) 101-111. Vgl. auch Lipinski (1995) 87. Lichtenberger, Dekapolis, 282 und 341ff. ist der Meinung, daß es sich bei dem Zeus Olympios nicht um „die interpretatio Graeca eines lokalen Gottes“ handeln würde, sondern daß dieser als „ein von den Seleukiden unabhängig von semitischen Göttern eingeführter Gott“ sei. Allerdings konzidiert er die Möglichkeit (ebd. 327, 343), daß Zeus Olympios in römischer Zeit ungeachtet seines ursprünglichen Hintergrundes vermehrt als semitischer Gott verstanden worden sein könnte.

747Hesychios, omicron 654: Ὀλύμπιος· οὐράνιος, 656: Ὀλυμπος – οὐρανός· θεοῦ οἰκητήριον. So auch: Suda, omicron 222. Vgl. DNP 8 (2000) 1191f., s. v. Olympos, mythologisch (J. Scherf).

748Belayche (2001) 104.

749Magen (2009) 247, 269.

750Bull/Campbell (1968) 17, 30 mit Abb. 9 rechts; ebd. 17 mit Fn. 19 wird die Spekulation fortgesetzt: „In spite of the difficulty found in the third word of the inscription, the latter may be translated, 'To Zeus Olympius for a good sea voyage and aid (?)' [Prof. James H. Oliver of Johns Hopkins University suggests the rendering, 'And Amyntor too

gleichwertige Teile. Wenn Amyntor als Eigenname verstanden werden soll, was keinerlei Probleme bereitet, dann ist er auch Dedikant und dann muß das numinose dritte Wort ebenfalls einen oder mehrere Dedikanten bezeichnen. Am wahrscheinlichsten wirkt eine Form von εὐπλους, -ουν, „having a fair voyage“⁷⁵¹ Der Plural würde heißen: εὐπλόες, was hieße, ein unnötiges Iota zu beseitigen. Allerdings wären solche Iotazismen in der römischen Kaiserzeit nicht weiter erstaunlich. Dann könnte man die Inschrift übersetzen: „An Zeus Olympios, die glücklich Gereisten und Amyntor (haben es gestiftet o. ä.).“ Insgesamt ist das Ergebnis also nicht zu weit von den bisherigen Vermutungen entfernt.

b) Die zweite Inschrift (**Abb. b-81**) zieht sich um den oberen Abschluß einer Säule oder eines Sockels, dessen Profil mit Rundstab noch zu erkennen ist. Die Maße sind unbekannt, allerdings lassen die den Photographien beigegebenen Maßstäbe eine ungefähre Breite des Fragments von ca. 23cm auf 18cm Höhe vermuten. Die Inschrift besteht aus zwei erhaltenen Zeilen, von denen die erste einfach, die andere aber schwerer zu lesen ist⁷⁵². Die Form der Buchstaben ist grob und eckig, aber gleichmäßig. Aus der mühsamen Führung kann wohl geschlossen werden, daß hier kein erfahrener Bildhauer zu Werke ging und daß der begonnene Text deswegen auch nicht besonders lang gewesen sein dürfte. Zu lesen wäre vielleicht folgendes: Διὶ Ὀλυμπίῳ | Τατρίφιδι | ...] Während der Göttername wiederum an die erstgenannte Inschrift erinnert (s. unten zum Kommentar), sind die folgenden Buchstaben hier erstmals zu einem weiblichem Personennamen ergänzt⁷⁵³, der den Buchstabenresten am ehesten zu genügen scheint⁷⁵⁴. Tatriphis ist epigraphisch nur in Ägypten, papyrologisch dafür aber umso häufiger belegt. In dem Namen steckt die Bezeichnung der ägyptischen Göttin Repit (*repi.t*)⁷⁵⁵, griechisch Τρίφιδις, die in römischer Zeit vor allem in Panopolis verehrt wurde⁷⁵⁶. Von hier stammen auch viele der gräzisierten Personennamen⁷⁵⁷. Außerhalb Ägyptens kommen theophore Namen auf Triphis bisher nicht vor; es

to Zeus Olympius for a good sea voyage.“

751LSJ 727, s. v. εὐπλοος II.

752Entsprechend wurde sie auch nicht gelesen. Bull (1968) 69f., Abb. 17; Bull/Campbell (1968) 30, Abb. 9 links; Zangenberg (1994) 316: "Leider ist die zweite Zeile der Inschrift, die sich darunter noch andeutet, nicht mehr erhalten." Siehe auch Bulletin Epigraphique 1969, Nr. 592.

753Vielleicht könnte man auch πατρί ergänzen, allerdings kann ich die linke senkrechte Haste des π nicht erkennen. Zudem würde die Zeile dann etwas früh enden. Zu Zeus als „Vater“ siehe zum Beispiel: Cook, Zeus I, 399 mit Fn. 3. Sarapis ist eine Gottheit, die ebenso wie Zeus als Vater angeredet wird: Ronchi, Lexicon 4, 883 nennt drei kaiserzeitliche Proskynemata aus Abydos: πρὸς Σέραπιν πατέρα.

754Der rechte untere Rand des Steins ist so abgewetzt, daß das phi nicht mehr zu erkennen ist.

755LÄ 5 (1984) 236-242, s. v. Repit (U. Rössler-Köhler).

756I. Pan Nr. 79; Bernand (1993); Harrauer (2005) (konnte ich noch nicht einsehen).

757S. zum Beispiel: P. Achmim Nr. 7, 26. S. die Indizes in: P. Panop. sowie Borkowski (1975). Eine Herkunft für Mittelägypten wird angenommen für die Mumienetiketten: I. Breccia Alexandrie Nr. 505, Nr. 518-519.

gibt allerdings andere kaiserzeitliche Beispiele für gräzisierte Ägypternamen⁷⁵⁸. Tatriphis könnte nun „Die (Verehrerin) der Triphis“ bedeuten⁷⁵⁹. Das bedeutet nun selbstverständlich nicht, daß Repit auf dem Garizim angebetet wurde. Viel eher wäre es möglich, daß die Familie der Tatriphis aus Ägypten nach Palästina eingewandert war (vgl. **Kap. D. 3. 2. 3.** über die Familie des Apion).

B. 7. 3. 3. 1. Ein mögliches Bildnis des Sarapis aus dem Tempel von Tell er-Ras

Einen weiteren Hinweis auf die „divine celestial nature“⁷⁶⁰ des kaiserzeitlichen Gottes auf dem Garizim könnten die Münzen der Stadt Nablus enthalten, die seit Caracalla den heiligen Berg von den Schwingen eines Adlers emporgetragen darstellen⁷⁶¹. Ein ähnliches Motiv ist auch für Sarapis belegt: „L'aiglee prêt à l'envol est le symbole des espaces céleste, voire cosmiques [...] exprimant la souveraineté du dieu sur le Cosmos“⁷⁶² – und wurde auch für den Revers einer Münze aus Neapolis erkannt, jedoch wendet Laurent Bricault sicher mit Recht ein: „l'absence de calathos invite plutôt à reconnaître Zeus au revers.“⁷⁶³ Durch zwei Funde aus Syrien läßt sich die Parallelität der Motive erläutern. Eine unpublizierte Terrakotte wird heute unter der Inv.-Nr. 33 im Nationalmuseum von Aleppo aufbewahrt. Sie zeigt eine Büste des Helios, der ebenso als Baal verstanden werden kann, auf einem Adler (**Abb. b-82a**). Eine sicher antik importierte Lampe mit einer vergleichbaren Darstellung des Sarapis (**Abb. b-82b**) wurde 1932 in Hama gekauft und befindet sich nun unter der Inv.-Nr. 2160 in Damaskus⁷⁶⁴.

Ohne Adler wird die Büste des Sarapis von Marc Aurel bis Elagabal auf den Münzen der Stadt Neapolis gezeigt⁷⁶⁵. Jedoch bieten die Prägungen allein keinen endgültigen Beweis für den Kult des Gottes in der Stadt oder gar auf dem Garizim. Andere Argumente sind ebenso schwach: Nach der sogenannten Samaritanischen Chronik soll Hadrian einen Tempel auf dem Garizim dem Gott Saphis geweiht haben⁷⁶⁶. Charles Clermont-Ganneau hat vorgeschlagen, hierin Sarapis zu erkennen⁷⁶⁷, konnte jedoch zur Absicherung dieser These wieder nur auf die Münzen der Stadt verweisen. Eine späthellenistische Inschrift von Delos weist die Ehrung eines Mannes namens Sarapion durch die

758 * Απις: vgl. hier **Kap. B. 9. 1.**; Ὁβάστis: Pfuhl/Möbius 247, Nr. 966; Οὐάφρης Ὄρου in Demetrias in Thessalien: RICIS 112/0701 (250 v. Chr.). Siehe besonders: Vidman (1990).

759Hopfner (1944) 53, Nr. 77. Frau Eva Lange, Berlin, wies mich ebenfalls hin auf: Ranke (1935) 374, 16.

760Belayche (2001) 206.

761Meshorer (1985) 49ff.; Nr. 135, 141.

762Veymiers (2009) 33-38, das Zitat ebd. 36. Siehe auch: Veymiers (2003).

763Eintrag SNRIS Datenbank: Neapolis „Erreur d'identification 01“.

764Nur einmal abgebildet in: Zouhdi (1974) 180.

765SNRIS 38f. 159f.

766Adler/Seligsohn (1902) 82f. Eine deutsche Übersetzung in: Zangenberg (1994) 219f.

767Clermont-Ganneau (1904) 40f.

ansässigen Samaritaner aus⁷⁶⁸, jedoch muß es sich bei diesem natürlich nicht selber um einen Samaritaner handeln. Umgekehrt muß es sich bei einem Σαμαρεύς, der für sich, seine Brüder und Mutter im Sarapieion auf Delos weiht⁷⁶⁹, nicht oder nicht mehr um einen Samaritaner handeln, sondern um einen andersgläubigen Bürger Samarias.

Wie dem auch sei: Man kann nicht ausschließen, daß irgendein Individuum, dessen Vorfahren noch auf dem Garizim gebetet hatten, sich in der weiten griechisch-römischen Welt zu Sarapis hingezogen fühlte. Für den Gott auf dem Garizim selber, noch dazu in römischer Zeit, können solche wesentlich älteren Inschriften keine Auskunft geben. Den Ausschlag gibt auch nicht die erwähnte Chronik. Maßgeblich können entweder nur Schriftfunde vor Ort sein, die den Namen des ägyptischen Gottes aufweisen, aber leider nicht existieren, oder Bildnisse des Sarapis.

Die Funde aus dem Tempel auf dem Tell er-Ras wurden also in den 1960er Jahren, vor der israelischen Okkupation des damals noch jordanisch beherrschten Palästinas, ausgegraben. Es war bisher nicht in Erfahrung zu bringen, ob sich die Funde in Amman oder in Israel befinden. Zu den Beifunden gehört auch ein Kopf, der bislang nur als Zeus angesprochen wurde (***Kat.-Nr. B37; Abb. b-83**): „a well-preserved, larger-than-life-size Zeus-like head, sculptured in limestone“. Er wurde innerhalb des Temenos entdeckt⁷⁷⁰ und könnte demnach lose ins 2. oder 3. Jh. n. Chr. datiert werden. Die Identifikation muß durch die oben gezeigten Inschriften zustande gekommen sein, sonst ist sie nicht erklärlich. Die Arbeit ist sehr roh und skizzenhaft, auf eine subtile Ausführung der Details wurde kein Wert gelegt. Gesichts- und Haarpartien wurden auf einige wenige Segmente beschränkt. Gerade diese Tendenz, überflüssiges Beiwerk oder weitere Attribute zu vermeiden, läßt den Locken in der Stirn eine besondere Bedeutung zukommen. Die Stirnlocken weichen formal vom übrigen Haar ab: Dieses ist in einfache Buckel gegliedert, die durch grob gebohrte Kerben voneinander getrennt sind; jene bilden verhältnismäßig feine, nach unten dünner werdende Fransen. Wenn diese Beobachtung richtig ist, wäre dadurch die Identifikation als Sarapis zu rechtfertigen. Dennoch ähnelt der Kopf kaum anderen Sarapisbildnissen, von denen selbst die einfachsten Beispiele immer noch versuchen, den Grundtypus zu respektieren. Zudem wurden die allermeisten der im antiken Mittelmeerraum zirkulierenden Sarapisplastiken aus edleren Materialien geschaffen, d.h. aus Marmor, dunklem Hartgestein, Alabaster etc. Minderwertigere Steinarten wie

768I. Jud. Or. I 232f., Kat. Ach 67 (150-50 v. Chr.): οἱ ἐν Δῆλῳ Ἰσραελεῖται οἱ ἀπαρχόμενοι εἰς ἱερὸν Ἀργαριεῖν στεφανοῦσιν χρυσῷ στεφάνῳ Σαραπίωνα Ἰάσονος Κνώσιον εὐεργεσίας ἔνεκεν τῆς εἰς ἑαυτούς. Auch: Zangenberg (1994) 325.

769RICIS 202/0212, col II, 53. Der Text abgekürzt auch in: I. Jud. Or. I 233f., Kat. Ach 68 (125-75 v. Chr.).

770Bull (1968) 65, Abb. 14.

hier sind darunter eher eine Ausnahme, kommen allerdings einige Male in Ägypten vor⁷⁷¹.

Die Feststellung eines möglichen Sarapisbildes auf dem Garizim erlaubt nicht den Schluß, daß der in dem kleinen Tempel auf dem Tell er-Ras verehrte Gott der Sarapis gewesen ist. Viel eher – wenn die Identifikation von ***Kat.-Nr. B37** sich überhaupt bestätigen läßt! – wäre zu mutmaßen, ob der besondere Charakter des Tempelherrn Zeus-Baal möglicherweise dazu einlud, ihm Sarapis beizugesellen. Eine solche Kombination wurde bereits in anderen Teilen der Arbeit vorgeschlagen (s. **Kap. B. 5.** oder **B. 6. 5. 1.**).

B. 7. 4. Weitere Sarapides aus Samaria?

Diese gemessen am bisherigen Stand geradezu unvermittelte Zunahme möglicher Belege für die Sarapisverehrung in Samaria ermutigt dazu, zwei weitere mögliche Zeugnisse hinzuzufügen, die in der bisherigen Diskussion offenbar keine weitere Beachtung fanden.

a) Im Jahr 1943 wurde von der Verwaltung des damaligen Palestine Archaeological Museums in Jerusalem – des heutigen Rockefeller-Museums – das Unternehmen eingeleitet, alle seinerzeit ausgestellten Bestände zu sichten, kurz zu beschreiben und damit die Grundlage für einen oder mehrere Sammlungskataloge oder Führer zu schaffen. Dieses letzte Ziel wurde, soweit ich sehen kann, nie erreicht. Dennoch sind einige Kopien dieses Gallery Books erhalten geblieben⁷⁷². Danach soll sich im „Case N, Nr. 904“ folgendes Objekt befunden haben: „Head of a bearded god figurine, wearing a rounded hat known as a ‚calathos‘. Traces of white paint are on the hair, and red on mouth. From Sebastia.“⁷⁷³ Hinsichtlich der Datierung kann nur dem Instinkt des Anonymus vertraut werden, der das Stück der "Hellenistic Period" zuordnete⁷⁷⁴, zudem erscheint diese Einschätzung aufgrund der Beschreibung plausibel. Leider hat der unbekannte Autor es unterlassen, Maße oder Material anzugeben. Es wird sich aber wohl um Stein oder Ton handeln. Der Bezeichnung "Figurine" zufolge war das Stück außerdem unterlebensgroß. Will man nun nicht eine besonders ausgefallene, einzigartige Ikonographie erwarten, dann bleibt mittels Ausschlußverfahren eigentlich nur Sarapis übrig. Welcher andere bärtige Gottesikonographie im Statuettenformat und mit Kalathos aus griechisch-römischer Zeit wäre üblicher? Natürlich ist damit keine Gewißheit erreicht, aber der Verdacht besteht dennoch, daß es sich bei der Gottheit im Rockefeller-Museum um den ägyptischen

⁷⁷¹Hornbostel, Sarapis, Abb. 55 (Sandstein und Stuck); Abb. 136 (Kalkstein); Breccia (1926) 118, Taf. 65, 4.

⁷⁷²PAM Gallery Book. Es handelte sich um maschinengeschriebene Hefte. Ein Exemplar konnte ich im British Institute at Amman einsehen, ein anderes befindet sich ebenda im Deutschen Evangelischen Institut. Zweifellos besitzen auch die Bibliotheken in Jerusalem jeweils eine Kopie.

⁷⁷³PAM Gallery Book 23; vgl. Saller (1963/4) 207.

⁷⁷⁴PAM Gallery Book 16ff.

Hauptgott gehandelt hat. Eine Suche nach dem Stück im heutigen Museum blieb erfolglos.

b) In seiner Arbeit über das vermeintliche Sarapis-Asklepios-Heiligtum von Jerusalem-Bethesda zeigt und beschreibt Antoine Duprez auch eine fragmentierte Terrakotte des Sarapis (**Kat.-Nr. B38; Abb. b-84a-c**). Zum Verbleib des Objekts äußert er sich nicht⁷⁷⁵, zur Herkunft gibt er folgendes an⁷⁷⁶: "Chez un antiquaire, dans un lot provenant de la Samarie, J. Starcky a trouvé une petite figurine de terre cuite qu'il a eu la grande obligeance de me communiquer." An dem Gedächtnis des Paters Jean Starcky sollte kaum gezweifelt werden, eher stünde die Angabe des Händlers zur Disposition. Anders als dessen Kollegen, die Pater Godfrey Kloetzli zahlreiche Amulette ohne Fundortangabe verkauften⁷⁷⁷, hat dieser Händler aber überhaupt eine Angabe gemacht. Das wäre erstens nicht nötig gewesen, zweitens lieferte er eine Provenienz, die vor dem Hintergrund der marginalen Bedeutung Samarias im Neuen Testament und des entsprechend geringen Forschungsinteresses (s. oben die Einleitung von **Kap. B. 7. 1.**) eher geschäftsschädigend wirken mußte. Es ergibt sich daraus ein sozusagen wissenschaftsgeschichtliches Indiz, die Herkunftsangabe zu dieser Terrakotte ernst zu nehmen.

Die Statuette wiederholt einen Typus, dessen Vertreter stilistisch wie ikonographisch bemerkenswert homogen sind, kaum Variationen aufweisen und fast alle aus Ägypten stammen (**Abb. b-85a**)⁷⁷⁸. Immer handelt es sich um eine halbbekleidete Vatergöttheit, die aufgrund der Attribute (besonders der Atef-Krone) als ägyptischer Gott zu identifizieren ist. Im linken Arm werden ein Füllhorn, eine Keule(?) und ein Kerykeion gehalten, die rechte Hand senkt sich auf den Kopf des neben dem Thron stehenden Harpokrates. Da dessen Haupt höher reicht als die Sitzfläche des Thrones, muß der rechte Oberarm des Vatergottes auch weiter vom Körper abgewinkelt werden als dies der Fall wäre, wenn er rechts nur eine Patera im Schoß halten würde. Gerade dieser Winkel zwischen rechten Oberarm und Rumpf ist an der vorliegenden Terrakotte noch gut nachzuvollziehen und klärt über die notwendige typologische Zuordnung auf. Die Deutung als Sarapis-Osiris hat viel für sich⁷⁷⁹, dafür spräche die Atef-Krone, die auch schon an einer Terrakotte aus Askalon beobachtet wurde (**Kat.-Nr. B21, Kap. B. 4. 2.**). Der vorliegende Statuettentypus verfügt allerdings nicht über

⁷⁷⁵Eher zufällig, als ich eigentlich eine Isisstatuette aus Petra untersuchen wollte, stieß ich im Pariser Bibelmuseum des Institut Catholique auf die Terrakotte. Mein herzlicher Dank gilt Pater Jacques Briend.

⁷⁷⁶Duprez (1970) 76.

⁷⁷⁷Manns (1977).

⁷⁷⁸Die folgende Auswahl ist sicher nicht vollständig: Weber (1914) 84, Nr. 152, Taf. 15; Bayer-Niemeier (1988) 54, 188f., Kat.-Nr. 402-3, Taf. 72.3 und 73.1; Fischer (1994) 316 Nr. 755 Taf. 80; Maillard (1975) 228, Abb. 1 (s. **Kap. A. 1.**); Hornbostel (1977) 169 Kat.-Nr. 147; Castiglione (1978) 231f., Taf. 26f.; LIMC 7 (1994) 678, Nr. 115a*, s. v. Sarapis (G. Clerc – J. Leclant); Dunand (1990) 169, Nr. 458-459; Heide/Thiel (2004) 85, Kat.-Nr. II.2.16; Bailey (2008) 28f., Nr. 3027, Taf. 7.

⁷⁷⁹Ewigleben/v. Grumbkow (1991) 27, Abb. 3.

die eingedrehten Widderhörner der Askalon-Statuette, die für eine römerzeitliche Darstellung des Ammon unerlässlich sind⁷⁸⁰. Weitere Attribute weisen ebenfalls auf Osiris, der aufgrund des freien Oberkörpers allerdings nicht als Unterwelts-, sondern als zeitlos schöner Herrschergott vorgeführt wird: Kerykeion⁷⁸¹ und Füllhorn sind jedes für sich Symbole von Überfluß und Wohlstand, die unter diesem Regiment zu erreichen sind. Die Keule – so sie richtig erkannt wurde – steht zunächst für den jugendlichen Heros und Zeussohn, aber auch für den sogenannten ägyptischen Herakles, den mit Osiris verbundenen Fruchtbarkeitsgott Harsaphes⁷⁸². Ein Hinweis auf die besondere Schutzmächtigkeit des dargestellten Gottes, der sich zunächst seines eigenen Sprosses, dann aber auch wohl desjenigen annimmt, der sich mit diesem identifiziert, ist der Gestus der das Haupt des Harpokrates berührenden rechten Hand. Sehr ähnlich ist dies an der Priesterkrone im Schatzfund von Douch, ägyptische Oase Kharga, zu erkennen (**Abb. b-85b**)⁷⁸³. Während dort aber Sarapis im beliebten Haupttypus dargestellt ist, kann man das für **Kat.-Nr. B38** nicht sagen. Einen Beweis dafür, daß hier eine völlig andere, buchstäblich entgegengesetzte und nicht dem chthonischen Wesen verpflichtete Idee verbildlicht wurde, bietet vielleicht ein Spanhalter mit der Darstellung ägyptischer Gottheiten, der in Damaskus entdeckt worden sein soll (**Kat.-Nr. C16, Kap. C. 3. 5. 3.**). Dort sind Sarapis im Haupttypus und die hier in Rede stehende Sarapis-Osiris-Form mit unbekleidetem Oberkörper auf sich gegenüber liegenden Seiten angebracht; die anderen Seiten werden eingenommen durch Osiris und Hermanubis. Die Darstellungen der vier Seiten sind notwendig aufeinander bezogen und stellen Emanationen des einen Hochgottes dar.

780Siehe zum Beispiel: Kaper/Worp (1999); LIMC 1 (1981) Nr. 149*, s. v. Ammon (J. Leclant – G. Clerc).

781Die Vorstellung vom allmächtigen und weisen Hermes im Habitus einer Vatergottheit könnte bereits in der Antike neben dem jugendlichen, agilen Bild existiert haben: Ebeling (2005) 73f. Dazu paßt seine Bedeutung als Schriftkundiger und Lehrer, eine Rolle, die nicht nur griechisch-römische Augen gerne mit dem Alter verbanden. Dazu paßt in unserem Fall auch als Illustration, daß noch römerzeitliche Darstellungen den Thot in Ibisgestalt mit der Atefrone zeigen: Dunand (1990) 299, Nr. 907. Thot aber liegt der Gestalt des Hermes Trismegistos ebenso zugrunde wie der griechische Hermes: Ebeling (2005) 19f., 53f.

782Clerc (1994) 109-112; Parlasca (1983) 101-105.

783Reddé (1992) 7-10.

B. 8. JERUSALEM – AELIA CAPITOLINA

Inhalt: B. 8. 1. Einleitung – B. 8. 2. Colonia Aelia Capitolina und die Religionen – B. 8. 2. 1. Sarapiskult in Jerusalem: Inschrift vom Zionstor und Münzen – B. 8. 2. 2. Sarapiskult in Jerusalem: Ein Sarapis-Asklepios-Tempel? – B. 8. 2. 2. 1. Kleinfunde – B. 8. 2. 2. 2. Ein Sarapis-Relief? – B. 8. 2. 2. 3. Ein Sarapis-Fuß

B. 8. 1. Einleitung

Jerusalem (**Karte 6**) stellt in der jüdisch-christlichen Weltsicht das Zentrum der Welt dar⁷⁸⁴, jedenfalls aber das Zentrum Palästinas⁷⁸⁵. Im Rahmen dieser Arbeit steht Jerusalem verhältnismäßig am Rande. Dies ergibt sich nicht etwa aus einer historischen Marginalität der Stadt in den Jahrhunderten der römischen Kaiserzeit, dies entspricht nicht einmal der bisherigen Forschungsmeinung. Letztere hat stets nicht nur die Verehrung der ägyptischen Götter, insbesondere des Sarapis in Jerusalem bzw. Aelia Capitolina zugegeben, sondern hat auch auf dessen besonderer Prägung als Heilgott bestanden. Letzteres wird im Folgenden weitgehend ausgeschlossen werden, insoweit als die bisher wichtigsten ikonographischen Belege in ihrer Mehrheit in Zweifel gezogen werden müssen.

Das Kapitel umfaßt einzig die Zeit nach dem ersten jüdischen Aufstand. Dies nicht deswegen, weil der Verfasser die Ansicht teilt, daß „... pagans cults did not exist during the Jerusalem (sic!) of the Second Temple“⁷⁸⁶. Eine fremde Religionsauffassung drückt sich ja nicht immer nur in der Ausführung eines Kultes aus, sondern hinterläßt ihre Spuren auf unterschiedliche Arten, etwa durch Bilder. Jüngst präsentierte Achim Lichtenberger Ausnahmen von der Lehrmeinung „einer allgemein anikonischen Bildkunst in der hasmonäisch-herodianischen Zeit“ in Judäa⁷⁸⁷. Er betonte das diskursive, nicht-statische Element im zeitgenössischen Umgang mit Bildern. Deren Vorkommen könnte parallel zum jüdischen Habitat mit einem bestimmten paganen Anteil der Bevölkerung Jerusalems in Verbindung stehen, zu nennen wären etwa Gesandte, Söldner oder Händler, die ihre Götter mitführten⁷⁸⁸. Die Bilder, die Achim Lichtenberger für das späthellenistische und frühkaiserzeitliche Judäa festgestellt hat, „sind nicht Verstöße gegen ein vermeintliches allgemeines Bilderverbot, sondern Ausdruck einer nicht radikalisierten Auslegung des alttestamentarischen Bilderverehrungsverbots.“⁷⁸⁹ Das spricht nicht für die jüdische Beteiligung an fremden Kulturen, aber

784Erkennbar zum Beispiel an spätantiken oder mittelalterlichen Karten: Donner (1992).

785Vgl. die unterschiedlichen Beiträge in: Jerusalem (2007).

786Belayche (2001) 119.

787Lichtenberger (2009) 73. Zu ergänzen ist vielleicht die Terrakottastatue einer Frau, vielleicht einer Göttin, aus Jerusalem: Avigad (1983) Abb. 250. Avigad sieht hierin eine „Roman pottery figurine“, der Stil könnte jedoch noch in den Hellenismus weisen.

788Cohen (2006) 255-263.

789Lichtenberger (2009) 83.

das widerlegt auch nicht deren Existenz und Funktionieren, sofern die entsprechenden εἰδωλα nicht öffentlich gemacht wurden und damit Widerspruch herausforderten. Zusätzlich zeigt gerade die Episode des Religionsedikts Antiochos' IV.⁷⁹⁰, daß bestimmte Kreise der jüdischen Oberschicht einer Hellenisierung nicht verschlossen gegenüber standen. Wenn also Quellen für die ägyptischen Gottheiten nur für die Zeit ab Trajan zur Verfügung stehen, dann schließt das eine Existenz ähnlicher Zeugnisse für die vorangehende Zeit nicht mit absoluter Sicherheit aus.

B. 8. 2. Colonia Aelia Capitolina und die Religionen

Es ist nicht Aufgabe dieses Kapitels, die Religionsgeschichte des kaiserzeitlichen Jerusalems bzw. der Neugründung Aelia Capitolina (ab 130 n. Chr.) umfassend nachzuzeichnen⁷⁹¹. Dies noch viel weniger, als der Versuch bereits unternommen wurde⁷⁹². Es ist jedoch darauf hinzuweisen, daß das faktische Wissen um die hier privat und offiziell gepflegten religiösen Bekenntnisse gering ist. Die literarischen Quellen sind sehr kontrovers, dazu auch noch oft mit einigem zeitlichen Abstand geschrieben⁷⁹³. Die wenigen in Frage kommenden Inschriften bedürfen noch weiterer Auswertung⁷⁹⁴, bieten aber doch nur Momentaufnahmen aus einer 200 Jahre andauernden Geschichte paganer Kulte in der Stadt. Das ikonographische Material wurde häufig noch nicht umfassend ausgewertet und die bekannteren Objekte – das werden gerade die folgenden Zeilen zeigen – unterliegen leicht einer verzerrenden Betrachtungsweise. Beim Versuch, eine Gesamtschau aus den wenigen Tatsachen und den viel zahlreicheren Lücken zu entwickeln, besteht weiterhin die Gefahr, zu sehr von den politischen und kulturellen Rahmenbedingungen der Kolonie auszugehen, um auf diese Weise die Darstellung zu ergänzen.

Die Vernichtungen durch den ersten Aufstand und durch die römische Eroberung müssen umfassend gewesen sein, die Stadt mußte danach in veränderter Gestalt wiedererrichtet werden. Insgesamt ist man aber vielleicht zu sehr geneigt, den Besatzern eine Tabula rasa-Politik zu unterstellen. Das ist etwa bei der Einschätzung des zweiten Aufstandes abzulesen, dessen destruktive Auswirkungen man für Jerusalem selbstverständlich voraussetzte⁷⁹⁵. Mittlerweile hat sich herausgestellt, daß die Unruhen die Stadt wahrscheinlich gar nicht erreichten⁷⁹⁶. Auch die Vermutung, daß alles geistige Leben ausgelöscht worden wäre, um einer umfassend romanisierten Militärkultur zu weichen⁷⁹⁷,

⁷⁹⁰Mittag (2006) 225-281; zum "Religionsedikt": ebd. 256ff.; Bringmann (2005) 97ff.

⁷⁹¹S. jetzt unter anderem: Friedheim (2007), was ich aber noch nicht einsehen konnte.

⁷⁹²Belayche (2001) 108-170.

⁷⁹³Zum Beispiel Küchler (2007) 431ff. über einen angeblichen Tempel Hadrians an der Stelle der Grabeskirche.

⁷⁹⁴Eck (2009).

⁷⁹⁵Belayche (2001) 119f., 126.

⁷⁹⁶Bieberstein (2007) 146f.

⁷⁹⁷Vgl. die Behauptung von Graf (2007) 114: „Jerusalem was now mainly a military city.“

trifft vielleicht nicht den Kern. Das Konzept unterschätzt möglicherweise die Prägung durch die umliegenden Landstriche. Hier waren unter Umständen mehr Faktoren am Spiel beteiligt, als eine bipolare Betrachtungsweise – Unterdrückte und Unterdrücker – suggerieren mag. Sicher hat die 10. Legion, die nach dem ersten Aufstand teilweise in der Stadt verblieb, deren Gesicht in besonderer Weise geprägt und spielte im öffentlichen, politischen und sozialen Leben eine herausragende Rolle. Dies dokumentieren etwa die Münzen hadrianischer Zeit bis ins 3. Jh. n. Chr.⁷⁹⁸ Daß deswegen die von Soldaten in offizieller Funktion ausgeübten Kulthandlungen sehr präsent waren und ebenso wie die typischen städtischen Kulte – etwa für den Jupiter Capitolinus – ausgeübt wurden und werden mußten, versteht sich von selbst und ist zu erwarten⁷⁹⁹. Dies sagt aber noch nichts über andere, möglicherweise vorhandene Kulte aus. Es ist a priori zu einengend, Aelia Capitolina vorrangig zur Soldaten- bzw. Veteranenstadt zu erklären⁸⁰⁰, besonders dann, wenn selbstverständlich ist, daß das militärische Personal mit der Zeit und größtenteils aus der Region ergänzt wurde⁸⁰¹. Das heißt, neben den „Römern“ hat man mit Syrern, Arabern, Phöniziern, Bewohnern der philistäischen Küstentstädte und sogar mit Ägyptern zu rechnen, die Jerusalem/Aelia Capitolina bevölkerten. Eine vollständige und auf lange Zeit endgültige Abwanderung der Juden, wie sie behauptet wird⁸⁰², scheint es auch nicht gegeben zu haben. Wie an der Belegung der Nekropolen abzulesen ist, wäre schon einige Zeit später wieder mit einer jüdischen Präsenz zu rechnen⁸⁰³.

Zum zweiten soll nicht geleugnet werden, daß die militärische Präsenz zur besonderen Verwendung der lateinischen Sprache führte, wie inschriftlich dokumentiert ist. Aber dies ist nur natürlich an einem Garnisonsstandort, dessen soziale und funktionale Elite sich zu Loyalitätsbekundungen verpflichtet fühlte⁸⁰⁴. Dagegen zeigen andere Inschriften, daß das Griechische mitnichten eine Nebenrolle spielte. Die Statue einer Göttin (**Abb. b-86**), errichtet durch Valeria Aemiliana und gefunden irgendwo südwestlich des Tempelberges, ist dafür ein gutes Beispiel. Bei der Göttin könnte es sich aufgrund des Hüftmantels um Fortuna handeln⁸⁰⁵, eine Isis ist kaum möglich: Der Vergleich mit einer ähnlichen Statue aus Ägypten, ehemals in der Sammlung Dattari⁸⁰⁶ (**Abb. b-87**), zeigt, daß um

798Meshorer (1985) 60-63.

799Belayche (2001) 125f.

800Belayche (2001) 155: „pagan cults in Aelia Capitolina were first of all carried out by soldiers...“

801So Belayche (2001) 120 selber.

802Belayche (2001) 112f. mit Fn 42.

803Bieberstein (2007) 139ff; 153f. Nicole Belayche treibt es dagegen in ihrem Eifer, das kaiserzeitliche Jerusalem/Aelia Capitolina zu einer "judenfreien" Stadt zu machen, etwas weit: Amüsant bis bedenklich ist ihr Hinweis (ebd. 130), die ethnische Andersartigkeit zahlreicher Begräbnisse bzw. Begrabener lasse sich auf naturwissenschaftlichem Wege bestätigen: „the bodies' foreign origin, on occasion confirmed through palaeoanthropological conclusions ...“.

804Stoll (2001) 74ff.; Eck (2007) 157ff., 177ff.

805Zum Beispiel: Villa Albani V 61ff., Kat.-Nr. 573 (C. Maderna-Lauter).

806Antiquités (1912) 41, Nr. 338, Taf. 38.

die Unterschenkel noch der Saum der Palla zu erwarten wäre. Die zugehörige Inschrift wurde als Beispiel kolonialer Latinität gepriesen⁸⁰⁷, ist aber offensichtlich griechisch⁸⁰⁸: Οὐαλέρια Αἰμιλιάνη | ἐξ ὑποσχέσεως. Die Inschrift kann paläographisch ins 2. oder 3. Jh. datiert werden. Die seltene Motivangabe des Ex-Votos entspricht inhaltlich dem geläufigeren καθὼς ὑπέσχετο⁸⁰⁹, sie wird allerdings in Inschriften verwendet, um die vertragsgemäße Einlösung eines Versprechen oder einer Selbstverpflichtung zu bezeichnen. Oft geht es dabei um öffentliche Bauten oder Einrichtungen, die weniger einer Gottheit als dem Gemeinwesen gelobt wurden⁸¹⁰. Auch aus den Papyri ist die ὑπόσχεσις bekannt. Dort handelt es sich häufig um eine Selbstverpflichtung aufgrund der Bewerbung um ein Amt oder eine Aufgabe⁸¹¹. Der Vorgang ist hier häufig deutlicher als in den Inschriften, in denen nicht unbedingt thematisiert wird, *warum* eine Person sich verpflichtet hat, sondern häufig nur, zu *was* sie sich verpflichtet hat. In den epigraphischen Texten wird der Name einer beteiligten Person nie im Dativ vorangestellt, sondern im Nominativ; hierin drückt sich das Subjekt des Vorgangs aus, weil die werbende Vorstellung des glücklich eingelösten Versprechens sonst keinen Sinn machen würde. Also sollte auch Valeria Aemiliana als Nominativ verstanden werden, sie ist eine Verpflichtung eingegangen, deren Gegenstand die Statue gewesen sein muß. Die Inschrift wurde so ausführlich erläutert, weil sie, wenn auch in römischer Zeit entstanden, einen Vorgang wiedergibt, der auch ohne romanisierenden Einfluß zu verstehen ist. Zusätzlich: Während der Umstand als solcher, daß Aelia Aemiliana die Statue aufstellen konnte, wahrscheinlich durch die mit römischer Macht geänderten kulturellen Rahmenbedingungen in der Stadt Jerusalem/Aelia Capitolina bedingt gewesen ist, kann es deswegen noch nicht entschieden sein, ob die Bürgerin eine römische oder nicht vielleicht auch eine phönizische, arabische oder sogar ägyptische Göttin ver-

807Belayche (2001) 127: "The sixteen inscriptions dating to before the Tetrarchy are in Latin. Notables ladies were no exception to this Romanized trend, as is proven by an inscription dedicated by Valeria Emiliana (sic!)." Ähnlich auch Bieberstein (2007) 137: „While all inscriptions from the pre-war period were composed either in Hebrew or more rarely in Greek, those securely dated to the period between the First Jewish Revolt and the time of Constantine were written only in Latin, which indicates an extensive change in population.“ Diese Feststellung ist unverständlich, zitieren doch sowohl Belayche, als auch Bieberstein *griechische* Inschriften. Vgl. Eck (2007) 168, 170f., 172.

808Mazar (1979) 215, Taf. 138; hiernach: Bieberstein/Bloedhorn II 398. Eine bessere Aufnahme bietet: Ben-Dov (1985) 208. Siehe jetzt SEG 51, 2024. Herr Hanswulf Bloedhorn, Tübingen, hat mich auf diesen Eintrag dankenswerterweise aufmerksam gemacht. Der zitiert Peleg (2001); s. auch Peleg (2001) 11f. mit einer englischen Zusammenfassung: „It is plausible that the sculpture is of a feminine deity, to whom it was dedicated.“

809McLean (2002) 254.

810Folgend eine Auswahl von inschriftlichen Zeugnissen: IG IV 593 (3. Jh. n. Chr.): Einrichtung eines Bades; IG X 2, 1, 181 (3. Jh. n. Chr.): Stellung von Bauholz; I. Ephesos II Nr. 243 (217-218 n. Chr.): Bürger von Thyateira verpflichten sich zur Finanzierung der Neokoros-Ehrung; I. Ephesos IV Nr. 1398: Beschluß zu Ehren des Tiberius (?); I. Kourion Nr. 90 (197 n. Chr.): Ehrung eines Prokonsuls durch die Stadt; Nr. 110 (101-102 n. Chr.): Errichtung eines Bades – ἐξ ὑποσχέσεως wird von T. B. Mitford (in I. Kourion) als „out of/by public subscription“ übersetzt und mit ἐξ ἐπαγγελίας verglichen; MAMA VI Nr. 251 (84-96 n. Chr.): Errichtung eines Propylons auf der Agora.

811W. Chrest. 190f., Nr. 160 (119 v. Chr.).

sprochen hatte aufzustellen.

Es wurde weiterhin behauptet, daß sogenannte orientalische Kulte – stammen sie nun aus dem Nahen Osten selber oder über Umwege aus anderen Gebieten des Reiches – in Jerusalem/Aelia Capitolina eher die Ausnahme gewesen seien⁸¹². Dies zu widerlegen sei zum Beispiel auf den Abdruck eines kaiserzeitlichen Siegelsteins hingewiesen, der auf dem Ölberg gefunden wurde⁸¹³. Dargestellt ist dieselbe ägyptisierte Götterikonographie wie auf kaiserzeitlichen Münzen Askalons (**Kap. B. 4. 3.**)⁸¹⁴: eine schreitende ägyptisierende Figur auf Löwen. Es ist entscheidend zu bemerken, daß diese palästinische Ikonographie auch in Jerusalem/Aelia Capitolina rezipiert wurde. Daß es sich bei der Gemme vom Ölberg nicht um einen "Irrläufer", sondern um eine in der Region gebräuchliche Verwendung derselben Ikonographie für Münzen wie für das Siegel- oder Schmuckwesen handelte, zeigt ein metallenes Siegel (oder Gewicht?), das sich in der Sammlung des benediktinischen Musée de Flagellation in Jerusalem befindet⁸¹⁵. – Weiterhin hat Jodi Magness vor wenigen Jahren zwei wichtige Kultgefäße untersucht, die schon im 19. Jh. nebeneinander in einer Katakomben unter der Altstadt entdeckt worden waren und deren Vergleiche aus mitteleuropäischen Mithräen stammen⁸¹⁶. Laut ihren Ergebnissen handelt es sich um Gefäße, die vor Ort in der Töpferei der 10. Legion hergestellt wurden, von einem Handwerker, der sich an den europäischen Vorbildern orientierte. Zusammenfassend kann vielleicht gelten, daß die Errichtung einer römischen Stadt in Jerusalem die kulturellen Möglichkeiten im Gegensatz zu früheren Jahrhunderten deutlich vermehrte, nicht beschränkte. Das Ergebnis dieser Entwicklung war offen und kann noch nicht abgeschätzt werden. Es reicht zumindest nicht aus, in der städtischen Kultur nur ein imperiales Retortenprodukt zu erkennen⁸¹⁷. Selbst wenn, wie im letzten Fall, das Militär und seine Verbindungen eine Rolle gespielt haben werden, mußte das doch nicht notwendig eine unmittelbare und einseitige Romanisierung zur Folge haben.

B. 8. 2. 1. Sarapiskult in Jerusalem: Inschrift vom Zionstor und Münzen

Über einen Kult des Sarapis in Aelia Capitolina ist trotz einiger Zeugnisse kaum etwas Konkretes zu sagen. Die Schwierigkeit, zu signifikanten Aussagen zu kommen, repräsentieren etwa die Zeilen Nicole Belayches: Sie sieht den Gott „at the meeting point between public worship and private reli-

⁸¹²Belayche (2001) 155.

⁸¹³Grimme (1913) mit der ganz abwegigen Interpretation als hethitisches Siegel; danach Bieberstein/Bloedhorn III 359, die die spätere Datierung einräumen. Vgl. Belayche (2001) 131. Weitere Gemmen aus Jerusalem: Peleg (2003).

⁸¹⁴Vgl. Rahmani (1981).

⁸¹⁵Manns (1976) 88, Nr. 17, Taf. 15 (Foto) Taf. 23 (Umzeichnung).

⁸¹⁶Magness (2003).

⁸¹⁷Belayche (2001) 110f.: „Generally the material gives us an image of a religious life which is hardly original when compared with the whole of the imperial Roman world.“

gious inclination“, sein Kult „perfectly expressed the people of Aelia's participation in the popular devotions of the time.“⁸¹⁸ In den folgenden Kapiteln wird diese nebulöse Situation nach Kräften verschlimmert, indem die Zeugnisse ihrer Zahl nach verringert werden. Am Ende steht kein homogenes Bild, sondern die Einsicht, daß es weder möglich ist, den Charakter des verehrten Gottes, noch den Typus seines Kultbildes, noch den Kultort, noch auch die Chronologie der Verehrung mit annähernder Sicherheit zu bestimmen.

Eine Inschrift, die sekundär verbaut am südlichen Stadttor entdeckt wurde⁸¹⁹, könnte darüber aufklären, daß der Sarapiskult bereits in trajanischer Zeit in Jerusalem eingeführt wurde⁸²⁰:

[I]ovi o(ptimo) m(aximo) Sarapidi
 pro salute et victoria
 Imp(eratoris) Nervae Traiani Caesaris
 Optumi Aug(usti) Germanici Dacici
 Parthici et populi Romani
 vexill(atio) leg(ionis) III Cyr(enaicae) fecit.

Die Inschrift ist durch die Nennung von Trajans Beinamen Parthicus gut zwischen August 116 und August 117 datierbar. Die dritte Legion war an den Feldzügen ins innere Syrien und an den Euphrat beteiligt gewesen. Bevor sie noch einmal kurzfristig an ihren Ausgangsort bei Alexandria zurückkehrte, errichtete eine Detachement in Jerusalem die genannte Inschrift bzw. ein Bauwerk oder sonst eine Einrichtung, der selbige Inschrift appliziert war. Die Meinung, daß dadurch bereits für das frühe 2. Jh. ein Sarapis-Kult in Jerusalem belegt ist, hat etwa Ya'akov Meshorer formuliert: „a temple in honour of Sarapis was built already during the Trajan's reign, even before the colony was founded.“⁸²¹ Diese Deutung ist sehr optimistisch, ebenso die Behauptung, daß „this inscription was placed at the entrance of the temple built in honor of Sarapis by a unit of soldiers of the Cyrenaica legion.“⁸²² So passend das auch erscheint, es lohnt sich zu bedenken, daß das Kernstück der Inschrift die Formel pro salute victoria etc. darstellt. Es handelt sich also vor allem um eine Loyalitätsbekundung gegenüber Kaiser und Staat. Man wendete sich zwar an den Staatsgott, aber doch vor allem, damit dieser die Erfüllung der guten Wünsche gewährleiste (vgl. **Kap. B. 6. 3.**). Daß Iupiter

818Belayche (2001) 156.

819Bieberstein – Bloedhorn II 166f.

820Thomsen (1921) 21ff., Nr 1; Stoll (2001) 139, 469, Nr. 90; RICIS 403/0801.

821Meshorer (1989) 25.

822Meshorer (1989) 26.

Optimus Maximus den Beinamen Sarapis erhält, könnte den persönlichen, topographischen Hintergrund der Soldaten zum Ausdruck bringen⁸²³. Daß die Legionäre zugleich einen Tempel für Sarapis in Jerusalem begründet haben sollen, ist wenig wahrscheinlich und für die Weihung auch nicht notwendig⁸²⁴. Ein Kult könnte sich freilich in der Folgezeit daraus entwickelt haben, ohne daß eine lineare und monokausale Entwicklung anzunehmen ist⁸²⁵.

Die Zahl der archäologischen Zeugnisse ist insgesamt zu gering⁸²⁶, um den weiteren Verlauf dieses Kultes deutlich nachzuvollziehen. Zwar legen die zahlreichen Münzen, auf deren Rückseiten Bildnisse des Sarapis seit Antoninus Pius bis zur Mitte des 3. Jh. n. Chr. abgebildet sind⁸²⁷, eine besondere Bedeutsamkeit des Gottes nahe, jedoch sind sie in ihrer Aussage unterschiedlich und schwer zu fassen. Vor anderen Städten Palästina zeichnet sich Jerusalem/Aelia Capitolina durch eine besondere Vielfältigkeit der Darstellungstypen aus: Sarapis wird meistens in Form einer Büste dargestellt, die sich nach links, mehrheitlich aber nach rechts wendet. Dieses Erscheinungsbild hält mit geringen Ausnahmen bis zum Ende der Münzprägung der Kolonie an. Ein thronender Sarapis mit Kerberos zur Seite⁸²⁸ erscheint auf Rückseiten zur Regierungszeit Marc Aurels. Der stehende Gott ebenfalls mit Kerberos ist bereits unter Antoninus Pius abgebildet⁸²⁹. Stehend und mit zum Gruße gereckten rechtem Arm⁸³⁰ erscheint Sarapis unter Commodus, ähnlich dann unter Diadumenian und Elagabal, wenn das Münzbild um zwei Fackeln erweitert wird⁸³¹. Zu dieser Zeit wird das ursprünglich beliebte Erscheinungsbild der Sarapisbüste selten. Unter Kaiser Decius dominiert nun ein Sarapistypus, der den Gott thronend oder stehend abbildet, dabei eine Büste in der rechten Hand haltend. – Während der thronende Sarapis allgemeinen Bezug nimmt auf das alexandrinische Kultbild des Sarapis, ist der Zusammenhang mit dem Staatsgott Jupiter viel deutlicher. Hinzu kommt, daß die Münzen von Aelia Capitolina als einzige Palästinas den Gott thronend darstellen. Hier könnte man

823So schon Hornbostel, Sarapis, 377f.: „mag sich dahinter ein gewisser Lokalpatriotismus der Vexillatio der Legio III Cyrenaica verstecken.“

824Eine ähnliche Situation ergibt sich mit einer im Formular vergleichbaren pannonischen Sarapis-Weihung: RICIS 614/0201 (aus Esztergom), die in die Regierungszeit Caracallas datiert und mit dessen Daker-Offensive von 213/4 zu verbinden ist. Die Loyalität der Soldaten ist damit offenkundig, nicht aber die Notwendigkeit eines Tempels: Budischovsky (2004) 178, 186.

825Stoll (2001) 365, der von einer „Sarapisgemeinde“ spricht, deren Anfang die eine Inschrift gebildet haben soll.

826Ein Sarapisamulett und ein ägyptisch verziertes Phylakterion, die während des vergangenen Jahrhunderts auf dem Kunstmarkt Jerusalems erstanden wurden, werden an dieser Stelle bewußt ausgeklammert, obwohl ihre lokale Provenienz wie selbstverständlich vorausgesetzt wird: Belayche (2001) 158f. Sie werden im folgenden Kapitel (**B. 9.**) behandelt. Nicht berücksichtigt werden auch zwei Gemmen mit Sarapisbüsten, weil Frédéric Manns sie zwar als Teil der in Jerusalem bewahrten Slg. Kloetzli publizierte, aber ausdrücklich (und mit Recht) auf ihren ungewissen Fundort hinwies: Manns (1978).

827Einführend: Meshorer (1989) 25f., 32, 36, 52, 54.

828Vgl. SNRIS 54-59.

829Vgl. SNRIS 50f.

830Zur grundsätzlichen Bedeutung dieser Ikonographie s. SNRIS 47 und hier **Kap. B. 5. 2. 3.**

831Barag (1990-91) 58, Taf. 9, 6-7.

vielleicht einen Bezug auf den von Hadrian vor Ort eingerichteten Jupiterkult vermuten. Eine besondere Loyalität für das Herrscherhaus drückt sich in den letztgenannten Münzen aus, denn die Büste in der Hand des Gottes kann als die des Kaisers interpretiert werden⁸³². Einen anderen Aspekt vertreten unter Umständen die beiden Fackeln, die auf Münzen des Diadumenian und des Elagabal neben der Figur des Sarapis erscheinen. Eine vergleichbare Kombination scheint so leicht nicht zu finden zu sein. Zunächst aber sind die Fackeln nicht in derselben Weise wie auf den Sarapismünzen von Akko zu erklären: Dort galten sie als direkte Attribute des Gottes (s. **Kap. B. 5. 2.** und **5. 2. 1.**), sie traten als solche unmittelbar aus der Büste hervor. Eine Parallele für die beiden Reverse in Aelia Capitolina würden vielleicht Münzen bieten, die in Alexandria geprägt wurden und auf ihren Rückseiten einen mit Getreide gefüllte Kalathos flankiert von zwei Fackeln zeigen⁸³³. Die Fruchtbarkeits- und die chthonische Symbolik ergänzen einander sinnvoll, entsprechende Aspekte könnte Sarapis auch in Aelia Capitolina besitzen.

B. 8. 2. 2. Sarapiskult in Jerusalem: Ein Sarapis-Asklepios-Tempel?

Die Interpretation der obigen Inschrift als einem Tempel zugehörig wird zuweilen noch erweitert: „Zwar ist der Standort der zu vermutenden Sarapis-Kultstätte nicht mehr mit Sicherheit zu bestimmen, doch ist am ehesten an Installationen unmittelbar östlich der beiden Bethesda-Teiche zu denken.“⁸³⁴ (**Karte VII**). Um der weiteren Geschichte der Sarapisverehrung in Jerusalem ein Gesicht zu geben, hat man stets seine Rolle als Heilgott an diesem Ort nördlich des Tempelplateaus, unmittelbar außerhalb der Stadtmauer, betont⁸³⁵. Worin der Zusammenhang mit der dritten Legion liegen soll, wo der militärische Aspekt ein Kurbades läge, hat man sich offenbar nie gefragt. Im folgenden wird das eine wie das andere – der Tempel und der Heilkult von Bethesda – in Frage gestellt.

Nahe der Stelle der beiden großen Wasserbecken (**Abb. b-88**), deren Zusammenhang mit einer Passage im Johannesevangelium (5, 1-9) und deren Bezeichnung als Bethesda (Βηθζαθα) hier nicht weiter diskutiert werden sollen⁸³⁶, wird aufgrund bestimmter Fundstücke ein Heilkult angenommen und darüberhinaus eine Sarapis-Asklepios-Kultstätte rekonstruiert⁸³⁷. Diese in der Literatur meist hingenommene Feststellung als eine unumstößliche Tatsache anzuerkennen, verbietet sich aus mehreren grundsätzlichen Erwägungen: Erstens besitzt keines der unten zu erörternden, bisher als Belege gehandelten Objekte einen sicheren Fundort oder eine andere nachvollziehbare Relation zu dem

832SNRIS 160.

833Geissen, *Kaisermünzen* 2, Nr. 1224-1227.

834Bieberstein – Bloedhorn II 167; ähnlich die Argumentation in: Bieberstein (2007) 138f.

835Belayche (2001) 160-167; Küchler (2007) 313-333, bes. 325-328.

836Vgl. v. Wahlde (2009).

837Duprez (1970) *passim*; Sasse (2003); Küchler (2007) 313ff.

Platz; zweitens sind Funktion und Zusammenhang des als eigentlicher Kultraum interpretierten Gebäudes hypothetisch; drittens wurde letzteres wie alle anderen Installationen in dem Bereich nur unvollkommen ergraben und dokumentiert⁸³⁸. Hinweise auf Wandmalereien, verbrannte Schweineknochen (die zuletzt niemand gesehen zu haben scheint⁸³⁹) und Mosaiken reichen nicht aus, um den Tempelcharakter eines Gebäudeensembles zu demonstrieren. Weil an dieser Stelle die Ergebnisse der Ausgrabung, deren einzelne Kampagnen Jahrzehnte und teils mehr als hundert Jahre zurückliegen, nicht verifiziert werden können, steht die Einzeluntersuchung des ikonographischen Materials folgend im Mittelpunkt. Diese Betrachtungsweise ist legitim, da es gerade diese Stücke sind, die in der Literatur weit vor der Auswertung der Befunde als Belege für den lokalen Heilkult dienen. Wie gesagt wurde keines der Stücke nachweislich in situ gefunden, einige waren offensichtlich sekundär verbaut, wieder andere wurden ohne jeden meßbaren Zusammenhang mit der Stätte publiziert. Bei aller Skepsis darf allerdings ebenso bestätigt werden, daß wenigstens zwei der Objekte einen möglichen Bezug zur Verehrung ägyptischer Gottheiten aufweisen und sich deswegen auch im Katalog wiederfinden (**Kat.-Nr. *B39, B40**).

B. 8. 2. 2. 1. Kleinfunde

Zunächst die weniger bedeutenden Stücke:

a) Die Terrakotta-Statuette einer Göttin (**Abb. b-89**)⁸⁴⁰ ist wegen der einzigen, unscharfen Aufnahme schwer zu beurteilen. Jedoch können die typologischen Merkmale eindeutig festgestellt werden, so daß weder die Interpretation als „undressing woman“, noch der daraufhin geäußerte Verdacht „an allusion to the ritual cure“ zwingend erscheinen⁸⁴¹. Es handelt sich vielmehr um eine halbbekleidete Pudica. Die Statuette scheint über Gebühr schmal und in ihren Proportionen ausgesprochen gelängt. Ähnlich gestaltete Aphroditestatuetten finden sich etwa in den Museen von Damaskus⁸⁴² oder Tartus⁸⁴³. So ist die Aphrodite von Bethesda vielleicht in der Region hergestellt worden. Als Beweis für einen wie auch immer gearteten Heilkult am Platze kann sie nicht gelten, zumal ihr genauer Fundort nicht feststeht. Sie könnte auch aus einem Grab stammen.

b) Verblüffend ist die Interpretation von zwei steinernen Schiffsmodellen (**Abb. b-90**)⁸⁴⁴ als Votive für den die Seefahrt beschützenden Sarapis. Abgesehen davon, daß der Zusammenhang mangels

⁸³⁸Belayche (2001) 161; Küchler (2007) 325, Abb. 154.

⁸³⁹Belayche (2001) 164 beruft sich hier auch nur auf Duprez (1970) 54: "les restes de mâchoires de porc".

⁸⁴⁰Duprez (1970) 46, Taf. 17, 1.

⁸⁴¹Belayche (2001) 165.

⁸⁴²LIMC 2 (1984) 156, Nrn. 27 (Inv.-Nr. 10326); 36 (Inv.-Nr. 5510/11081); 37 (Inv.-Nr. 1993/4321), s. v. Aphrodite in periphéria orientali (M.-O. Jentel). Eine vierte Statuette, die der letztgenannten ausgesprochen ähnelt, ist m. W. noch unpubliziert; sie trägt die Inv.-Nr. 5310/2649.

⁸⁴³unpubliziert.

⁸⁴⁴Duprez (1970) 51f., Taf. 21f.

weiterer Indizien vollkommen hypothetisch bleibt⁸⁴⁵, sollte auch die Datierung der Boote überprüft werden. Aufbau und Konstruktion wirken eher verdächtig: Sowohl das hohe, floral verzierte Schanzkleid, wie auch die Tatsache, daß der Kiel unterhalb des Hecks deutlich eingezogen ist, findet unter den antiken Schiffsdarstellungen keinen treffenden Vergleich. Verdächtig ist es auch, daß das bei antiken Illustrationen von Wasserfahrzeugen fast als kanonisch geltende Heckruder hier fehlt⁸⁴⁶. Entstanden die beiden Modelle überhaupt im Altertum?

c) Dann existiert ein Relieffragment aus Marmor (**Abb. b-91**), das eine junge, auf einer Kline gelagerte Frau zeigt. Auf der Lehne des Betts stützt sie sich mit dem rechten Ellbogen ab, um mit dem linken, ausgestreckten Arm zu einer Person zu weisen, deren Arm noch an der rechten Fragmentkante zu beobachten ist⁸⁴⁷. Der Rumpf der Frau ist aufgrund dieser Position in besonderer Weise verdreht. In der Literatur wird diese Darstellung ebenfalls in Zusammenhang mit dem Heilkult gebracht: Duprez sieht hier ein „ex-voto“, Belayche (die sich stark an dessen Interpretation anlehnt) überlegt sogar, ob es sich vielleicht um ein ausgesprochenes Frauen-Votiv handeln möge⁸⁴⁸. Grund für diese rührenden, dennoch falschen Deutungsversuche war sicher der Vergleich der erwähnten Johannes-Passage mit spätantiken und mittelalterlichen Illustrationen, die den Kranken auf seinem Bett darstellen⁸⁴⁹. Bei dem Relieffragment handelt sich viel eher um den Rest eines (stadt?)römischen Sarkophagdeckels⁸⁵⁰. Auf den Frontseiten solcher Deckel ist oft ein munteres Mahl abgebildet, an dem gelagerte Personen beiderlei Geschlechts in Posen teilnehmen, die der vorliegenden vergleichbar sind. Parallelen ergeben sich bezüglich des Reliefstils wie der Ikonographie⁸⁵¹. Ein Indiz für diese Interpretation ist weiterhin der Vorhang, der bei genauem Hinsehen hinter der gelagerten Frau auf dem Jerusalem-Relief zu erkennen ist: Es handelt sich um ein Parapetasma, das für die Szenen auf den Sarkophagdeckeln ebenfalls typisch ist und die häusliche Situation des Gelages andeutet. Nun haben mich Frau Rita Amedick und Herr Guntram Koch, beide Marburg, darauf aufmerksam gemacht, daß die gekahlte Leiste oberhalb des Relieffeldes das Stück auch als Fragment einer spätantiken Sigmamahlplatte ausweisen könnte⁸⁵². Keinesfalls ist das beschriebene Objekt aber als Indiz für einen Heilkult zu werten!

845Vgl. hier die Erörterung zu einer Tonlampe aus Gerasa (**Kap. D. 2. 1.**).

846Pékary (1999).

847Duprez (1970) Taf. 17, 1.

848Duprez (1970) 46; Belayche (2001) 165.

849Siehe auch: Monfrin (1985).

850Über den Import stadtrömischer Sarkophage in die Levante siehe: Koch (1989).

851Zanker/Ewald (2004) 72, Abb. 54; 74, Abb 56; 159, Abb. 144.

852Koch (1995) 121f.

B. 8. 2. 2. 2. Ein Sarapis-Relief?

Als bedeutendere Fundstücke aus dem Gebiet von St. Anna können zwei Fragmente gelten⁸⁵³ die in der Literatur mehrheitlich als zusammengehörig betrachtet werden (**Abb. b-92b**). Die immer wieder abgedruckte, entsprechende Abbildung (hier **Abb. b-92a**) entwickelte eine gewisse suggestive Kraft⁸⁵⁴. Durch diese Rekonstruktion wird sowohl verschleiert, wieviel von dem präsumtiven Relief eigentlich verloren ist, als auch, daß beide Stücke nicht zusammen gefunden wurden und aufgrund ihrer Proportionen nicht völlig zusammenpassen (s. unten). Das untere Fragment ist in den Katalog dieser Arbeit aufgenommen worden (***Kat.-Nr. B39; Abb. b-93**), da das theriomorphe Hauptthema am ehesten mit ägyptischen Vorstellungen zu verbinden wäre. Bereits Duprez und andere nach ihm haben hier einen Agathodaimon erkennen wollen und nicht etwa nur irgendeinen, sondern auch noch den von Alexandria⁸⁵⁵. Da dessen Erscheinungsbild (**Abb. b-94a-b**), wie das der Thermuthis, es jedoch voraussetzen würde, daß der aufgebäumte Leib von einem in symmetrischen Schleifen gewundenen Schwanz flankiert ist, kann das Giebelfragment nicht mit dem Basisfragment zusammengehören. Dessen Mittelnische, deren Breite ja aus dem Muschelabschluß deutlich abzulesen ist⁸⁵⁶, würde den rekonstruierten Agathodaimon nicht fassen können.

Würden beide Fragmente zum selben Relief gehören, dann müßten die beiden Ähren, die knapp unterhalb des Nischenabschlusses zu erkennen sind, zur Schlangendarstellung passen. Das Problem wurde bislang meist in der in **Abb. b-92a** illustrierten Weise „gelöst“. Nun gibt es gewiß Sarapisdarstellungen, deren Kalathos eine Bohrung aufweist und also vielleicht zur Aufnahme von Ähren, Zweigen oder deren Imitaten gedient haben mag; dennoch werden solche Löcher zentral bzw. mittig angebracht und nicht in dieser etwas verloren wirkenden Seitenposition. Zudem: Wenn andererseits Isis-Thermuthis oder Sarapis-Agathodaimon Ähren, Mohnpflanzen oder andere Attribute mit sich führen, pflegen diese aus den Windungen ihres Schangenleibes hervorzustehen, nicht aber an ihren Köpfen befestigt zu sein. Also ergibt sich auch aus dieser ikonographischen Divergenz, daß man mit ursprünglich zwei Reliefs und folglich mit zwei Figuren zu rechnen hat. Ergeben demnach beide

853Duprez (1970) 48.

854Es ist deswegen sehr zu begrüßen, daß Küchler (2007) 327 sowohl diese als auch zwei abweichende Vorschläge abgedruckt hat.

855Dunand (1969); Deschênes (1978); Pietrzykowski (1978).

856Nur am Rande sei bemerkt, daß dieses Giebelsystem das im östlichen Mittelmeerraum in vielen Denkmälergattungen Motiv der "Syrian niche" wiederholt: Ball (2000) 390ff. Diese Tabernakelarchitektur mit gebogenem Architrav über einem erweiterten mittleren Säulenjoch war längst nicht mehr nur Element der Baukunst, sondern wurde etwa auch zur Dekoration der palästinisch-phönizischen Bleisarkophagen eingesetzt: Müfid (1934); Rahmani (1999) 31ff. Siehe auch das sogenannte Praetorium von Mismije: **Kap. C. 3. 3**. Allerdings fällt bei dem Giebelfragment von Bethesda eine Besonderheit auf: Der Verschluss der die Nische abschließende Muschel sitzt nicht auf der unteren Sekante, sondern bildet den Scheitelpunkt des Halbkreises. Dies widerspricht der für den römischen Osten ausgesprochen geläufigen Form der Muschelkonche, die Verlagerung des Muschelverschlusses ist hier nur sehr selten anzutreffen.

Details – Schlangenleib und Ähren – keine zusammenhängende Figur, dann stellt sich natürlich die Frage, wie das Giebelfragment denn anders rekonstruiert werden könnte.

Die Ähren als Götter- und Göttinnenattribut sind in der Levante nicht unbekannt. Auf alexandrinischen Münzen tragen Götter gerne ein Ährenpaar und symbolisieren auf diese Weise die Fruchtbarkeit wie die kommerzielle Potenz des Nillandes⁸⁵⁷. Fruchtbar war und ist jedoch auch der Nahe Osten, so daß eine alexandrinische Herleitung des Ährenmotivs nicht zwingend erscheint. Die in V-Formation gehaltenen Ähren finden sich auch auf Münzen Palästinas wieder⁸⁵⁸ und werden von unterschiedlichen Göttern als Attribut genutzt: etwa von Zeus Heliopolitanus⁸⁵⁹ oder Stadtgöttinnen⁸⁶⁰. Es kann für das Relief in Jerusalem aber nur eine Person in Frage kommen, die im Umriß relativ schmal aufgebaut ist; das archaisierende Bild des Zeus Heliopolitanus mit seinen zwei symmetrisch ausgebreiteten Armen und entsprechend breiter Kontur fällt also wohl aus. Eher muß man sich eine ponderierte Gestalt vorstellen, die nur einen Arm erhoben trägt, den anderen aber gesenkt hält. Eine mythische Frauengestalt erscheint dafür am plausibelsten: etwa Tyche, Demeter oder Persephone – man denke u. a. auch an die aus Sebaste stammende Persephone-Statue mit den Ähren als Attribut (**Kap. B. 7. 2. 1.**). Um den Befund nicht überzubeanspruchen, wird die Rekonstruktion hier auf die wesentlichsten Elemente beschränkt (**Abb. b-95a-b**).

Zwei Fragmente vertreten also möglicherweise zwei Reliefs, deren monumentale Gattung und architektonische Rahmung gleichwohl übereinstimmt. Deswegen wurden sie sicher auch zusammen hergestellt. Eine weitere Gemeinsamkeit besteht in der ikonographischen Aussage. Ähren und Schlangenleib sind jeweils als Symbole für Fertilität und Unterweltsherrschaft zu verstehen. Als Hinweise auf einen Heilkult leuchten sie nicht unmittelbar ein.

B. 8. 2. 2. 3. Ein Sarapis-Fuß

Ein Votivfuß, der von Pompeia Lucilia aufgestellt wurde (**Kat.-Nr. B40; Abb. b-96a-b**), könnte als Sarapisfuß angesprochen werden und ist dann wie die Beispiele aus Caesarea zu verstehen (vgl. **Kap. B. 3. 4. 2.** und **B. 6. 2.**). Der Vergleich bedeutet aber, daß nicht notwendig ein Zusammenhang mit einem Heilkult bestehen muß⁸⁶¹. Solches war für die anderen Votive in Fußform ebenfalls nicht festzustellen. Auch hier beruht diese Interpretation nicht auf dem Fuß selber, sondern vor allem auf

⁸⁵⁷Zum Beispiel Milne (1945) Taf. 13, 10; Iside (1997) 197, Kat.-Nr. IV.131.

⁸⁵⁸Meshorer (1985) 36, Nr. 90; 48 Nr. 124. Doppelte Ähren finden sich auch auf jüdischen Münzen: Reinach (1903) 35, Taf. 4, 6.

⁸⁵⁹Meshorer (1985) 50, Nr. 133.

⁸⁶⁰Meshorer (1985) 29, Nr. 54.

⁸⁶¹So verlangt man es seit Duprez (1970) 47f.

der durch das Johannes-Evangelium begründeten Tradition. Letzteres ist für das 2. Jh. und später immerhin spekulativ (siehe oben). Der Fundkontext des Fußes ist ebenfalls unklar: Er wurde gefunden "dans le blocage d'une route de l'église [= St. Anna, Verf.]" und bevor vor Ort überhaupt mit Ausgrabungen begonnen wurde⁸⁶².

Die Bedeutung des Sarapis als Heilgott ist belegt (s. hier **Kap. D. 4. 5.**). So wird er zum Beispiel inschriftlich als oder zusammen mit Asklepios angerufen⁸⁶³. Auch wurden im Sarapistempel auf Delos Votivinschriften für Asklepios und Hygieia aufgestellt⁸⁶⁴. Es gibt Texte, die die Heilung direkt bezeichnen: Beispielsweise dankt der Alexandriner Isidoros auf der Insel Lesbos dem Sarapis und der Isis für die Erlösung von Krankheit⁸⁶⁵. Jedoch ist Sarapis kein ausschließlich heilender Gott, sondern die von ihm vollführten Wunderheilungen ergeben sich aus seiner allgemeinen, umfassenden Machtfülle. Sein Talent, die Zukunft vorherzusagen und zu bestimmen, seine Gewalt über die Elemente, letztlich seine Herrschaft über das Jenseits machten ihn natürlich zum perfekten Therapeuten, der jedem negativen Aspekt der condition humaine wirksam entgegenzutreten konnte⁸⁶⁶. Daraus ergibt sich allerdings umgekehrt, dass nicht jedes Sarapismonument mit den medizinischen Qualitäten des Gottes zusammenhängt.

862Duprez (1970) 29.

863RICIS 203/0301 (Lebena, Kreta, 3./4. Jh. n. Chr.); 115/0201 (Olbia, Krim, 218-235 n. Chr.).

864RICIS 202/0375; 202/0376; 202/0414; vgl. RICIS 202/0245 (alle spätes 2. Jh. v. Chr.).

865RICIS 205/0304 (römisch): σωθεὶς ἐκ νόσου εὐχὴν ἀνέθηκε.

866Siehe die Angaben und Verweise in: Weinreich, Urkunden, 419ff.; Höfler (1935) 54-58; Becher (1970) 228-235 (allerdings etwas ideologisch).

B. 9. ADDENDA AUT ERRATA

Inhalt: *B. 9. 1. Einleitung – B. 9. 2. Einzelobjekte mit der Herkunftsangabe Palästina – B. 9. 2. 1. Zeugnisse für Sarapis – B. 9. 2. 2. Eine Büste der Isis – B. 9. 2. 3. Mögliche Belege aus der südlichsten Levante – B. 9. 2. 4. Darstellungen des Harpokrates – B. 9. 2. 5. Reflexe auf Ägypten in der lokalen Koroplastik? – B. 9. 2. 5. 1. Eine Dea nutrix aus Skythopolis – B. 9. 2. 5. 2. „Horus-Locken“ und die Terrakotta-Produktion von Beit Nattif*

B. 9. 1. Einleitung

Bisher war es ein Anliegen der Arbeit, einen Zusammenhang zwischen der Verteilung der Zeugnisse und der historischen Topographie zu entdecken und zu beschreiben. Es ergab sich, daß wichtige Zentren des Küstengebiets und des Binnenlandes auch Fundorte von Belegen für die Verehrung ägyptischer Gottheiten sind. Neben manchen Fehldeutungen in der Literatur, auf die nicht weiter eingegangen wird⁸⁶⁷, existieren jedoch zusätzlich einige Objekte, die nicht ignoriert werden können, die aber ihrer Vereinzelung wegen nicht in die bisherige Textstruktur passen wollen oder deren Provenienz innerhalb Palästinas unsicher ist. Die geringe Zahl der letzteren ist bemerkenswert, besonders im Vergleich zu den Stücken, die in den Museen das Siegel „from Phoenicia“ oder „de Syrie“ etc. tragen. Von diesen Objekten „aus Palästina“ werden nur diejenigen in den Katalog aufgenommen, deren Fundort, nicht aber deren Erwerbungsart so deklariert wurde. Im Unterkapitel **B. 9. 2. 1.** werden Sarapisbildnisse vorgeführt und wird auf einige Heis Theos-Amulette eingegangen. In **B. 9. 2. 2.** wird eins der wenigen eindeutigen Isisbildnisse aus Palästina – abgesehen von Askalon – vorgestellt; das Stück wurde in Jerusalem erworben, der Fundort ist unsicher. In **B. 9. 2. 3.** werden mehrere Objekte diskutiert, deren Herkunft vage Gaza und Umgebung zugeschrieben wird. Das Unterkapitel **B. 9. 2. 4.** gilt mehreren Harpokratesstatuetten aus Palästina, während **B. 9. 2. 5.** das mögliche Weiterleben der Harpokrates-Ikonographie in der nahöstlichen Kunst anhand des Motivs der sogenannten Jugend- oder Horuslocke diskutiert.

Als Ergebnis von Kapitel **B. 9.** kann bereits jetzt festgestellt werden, daß sich auch unter dem ikonographischen Material, dessen Herkunft nur allgemein mit Palästina bezeichnet werden kann, nur eine einzige Darstellung der Isis befindet! Das scheint der Vorstellung zu widersprechen, nach der viele griechisch-römische Aigyptiaka erst in der Moderne und nicht schon während der Antike in die Levante gelangten⁸⁶⁸. In diesem Fall sollte man doch aber ein typologisches Spektrum

⁸⁶⁷Zum Beispiel Kaplan (1989).

⁸⁶⁸Für das einleitende Kapitel dieser Arbeit waren ursprünglich ausführliche Erörterungen zu diesem Problem vorgesehen, die aber aus praktischen und Zeitgründen nicht aufgenommen werden konnten. – Ein Indiz gegen die Annahme eines ausführlichen modernen Antikenexport aus Ägypten in die südliche Levante ist der Umstand, daß

erwarten können, wie es ägyptische Antikenhändler des 19. und beginnenden 20. Jh. in Kairo oder den Deltastädten anzubieten pflegten. Dort erfuhren gerade die Bildnisse der Muttergöttin unter den westlichen Touristen eine so rege Nachfrage, daß etwa Bildnisse der Isis lactans häufig gefälscht wurden⁸⁶⁹. Stattdessen scheint auch das Material dieses Kapitels die bereits anderweitig in Palästina feststellbare Präferenz für Sarapis zu bestätigen. Daneben existieren einige Harpokratesbronzen und -terrakotten.

Errata müssen zwar angemerkt werden und als solche der Diskussion erhalten bleiben, weil sich zukünftig vielleicht wieder eine gegenläufige Meinung ergeben könnte. Aber ihre Nicht-Relevanz im Zusammenhang dieser Arbeit gebietet auch, dafür nicht zu viel Raum zu verschwenden. Das gilt etwa für eine vermeintliche Votivinschrift aus dem Negev. Die Inschrift befindet sich sekundär verbaut in einer Kirche Obodas, sie lautet: $\mu\eta\sigma\theta\eta$ (bzw. $\mu\eta\sigma\theta\eta$) δ $\Lambda\pi\iota\varsigma$ ⁸⁷⁰. Hier handelt es sich nicht um eine Anrufung des Gottes Apis⁸⁷¹, sondern um eine Gedenkinschrift⁸⁷²: „Man erinnere sich an den Apis“ oder „Der Apis sei unvergessen“⁸⁷³. Der Personennamen Apis ist anderweitig belegt⁸⁷⁴.

Ein anderes Beispiel für eine Fehldeutung ist der kolossale Torso einer Zeusstatue aus Gaza, der 1879 auf dem Tel el-Ajjul ausgegraben wurde und sich heute im Archäologischen Museum von Istanbul befindet⁸⁷⁵. In seinem Atlas greift Laurent Bricault die These wieder auf, daß es sich hierbei um eine Sarapisdarstellung handeln könnte⁸⁷⁶. Nicole Belayche erwähnt das Stück nur am Rande, über seine Identifikation ist sie nicht sicher⁸⁷⁷. Thomas M. Weber nimmt ein Sarapieion für Gaza als

literarische und dokumentarische Papyri, die besonders seit dem ausgehenden 19. Jh. in Ägypten sehr gefragt waren, in Palästina oder Syrien kaum angeboten wurden. Vgl. Preisendanz (1933) 269. Der topographische Hintergrund spricht nicht dagegen: Was hätte näher liegen können, als etwa ein neues Evangeliumsfragment (oder was man dafür ausgeben wollte) in Jerusalem anzupreisen? Der negative Befund kann eigentlich nur bedeuten, daß sich eine Ausdehnung des Marktes in die außerägyptische Levante nicht lohnte und daß der Absatz viel sinnvoller und direkter in Ägypten erfolgen konnte. Ähnliches dürfte auch für andere Antiken gelten, warum sie also gezielt in den Nahen Osten schmuggeln? Als erster Einblick ins ägyptische Antikengeschäft um 1900 lohnt sich die Lektüre von Robert Forrer Reiseskizze: Forrer (1895) 97-104, und dazu, wie als Illustration, das nur zehn Jahre früher entstandene Ölgemälde des tschechischen Orientmalers Raphaël Ambros: „Le marchand d'art“ (1885).

869Als möglicher Hintergrund könnte die zeitgenössische weltanschauliche Stilisierung der Mutterschaft gelten: Valske (in Vorbereitung).

870RICIS 403/1101. Der Editor kennzeichnet allerdings die Nummer mit einem Stern und drückt damit seine Unsicherheit aus.

871Nachträglich sehe ich, daß meine Einschätzung nun auch durch die Literatur bestätigt wird: RICIS Suppl. 403/1101. Jean Bingen im SEG 27, 1388 und RICIS Suppl., welches sich auf ersteren stützt, schlagen beide vor, den Personennamen Apis noch weiter zu ergänzen. Das ist aber gar nicht notwendig.

872Die bisher wichtigste Arbeit dazu wird in RICIS nicht genannt: Rehm (1940); vgl. Schierling (1918).

873Als Parallele etwa folgende Grabinschrift: I. Paneion Nr. 57: $\mu\eta\sigma\theta\eta$ $\Sigma\epsilon\omicron\upsilon\eta\rho\omicron\varsigma$ $\text{Μοσχίω} \nu\omicron\varsigma$ κτλ.

874Preisigke (1922) 40; Foraboschi (1967) 40. Beide listen Belege vom 3. Jh. v. bis ins 3. Jh. n. Chr. auf.

875Mendel II (1914) 352ff., Kat.-Nr. 611. In Dowling (1913) 74-76 werden die zeitgenössische Zeitungsberichte über den Fund im Wortlaut zitiert.

876Bricault, Atlas, 75. Siehe auch: Kater-Sibbes (1973) 81, Nr. 460

877Vgl. Belayche (2001) 248, Fn. 233 und 237.

gesichert an⁸⁷⁸; führte die in Rede stehende Kolossalstatue zu diesem Schluß? Über die Deutung als Vatergottheit kann es keine Zweifel geben⁸⁷⁹. Wenn die Statue wirklich einmal in der Stadt Gaza aufgestellt gewesen sein soll – der obskure Fundort sichert das nicht völlig ab⁸⁸⁰ – dann wäre immerhin zu fragen, ob in diesem Zeus-Jupiter nicht der Zeus Marnas zu sehen wäre, der in der Stadt den spätantiken Schriftquellen zufolge ein Heiligtum besaß⁸⁸¹. So vermutete es schon Claude R. Conder wenige Jahre nach der Entdeckung⁸⁸². Gegen Sarapis sprechen der unbedeckte Oberkörper, wie er bei dem Ägypter eher selten ist, und der fehlende Kalathos. Auch das für Sarapis ungewöhnlich gelängte Gesicht stimmt nachdenklich. Angemerkt werden muß allerdings, daß die erste Reihe der Stirn- wie der Schläfenlocken heute abgeschlagen ist, so daß die Vorderseite des Schädels in einem wohlbehaltenen Zustand vielleicht einen völlig unterschiedlichen Eindruck vermittelte.

B. 9. 2. Einzelobjekte mit der Herkunftsangabe Palästina

Es sollte folgend eigentlich vermieden werden, auf Monumente näher einzugehen, die ohne konkrete Herkunftsangabe im israelischen Kunsthandel zirkulieren. Allerdings hat sich schon angesichts der Sarapisfüße von Caesarea herausgestellt, daß ein solches Vorgehen nicht immer angezeigt ist (**Kap. B. 3. 4. 2.**), besonders dann nicht, wenn der Zusammenhang eine Erwähnung nahelegt. Solche Möglichkeiten offen zu halten, zuweilen um den Preis präziser Bedingungen, ist eines der Hauptanliegen dieser Arbeit, die ja keine Generalformel und kein homogenes Bild anstrebt, in das sich alle Stücke einzufügen haben.

B. 9. 2. 1. Zeugnisse für Sarapis

Vorgenanntes gilt etwa für eine 2,4cm hohe Büste des Sarapis aus blauem Glas (**Abb. b-97**). Sie gehörte ehemals in die Sammlung des bekannten Jerusalemer Bürgermeisters Teddy Kollek, der sie sehr wohl in Israel selbst erworben haben kann. In den letzten Jahren wurde sie in zwei unterschiedlichen Auktionshäusern angeboten⁸⁸³. Ein Fundort in Palästina resp. in Israel ist alles andere als sicher. Jedoch fällt auf, daß es sich bei dem Material um ein ähnliches Material handelt, wie es für den Harpokrates aus Yavneh Yam (**Kat.-Nr. B1**) und für eine Baubo, die in Akko gefunden wurde, verwendet wurde (**Kap. B. 5. 2.**). Wie bei jenen könnte es sich auch in diesem Fall

⁸⁷⁸Weber (2009) 128 mit Fn. 28.

⁸⁷⁹Entsprechend wird die Statue auch schon geführt: Reinach, Répertoire II, 1, Nr. 14, 6.

⁸⁸⁰Dowling (1913) 75 zitiert die Pall Mall Gazette vom 11. November 1879 : "The statue was found in a recumbent position, buried in the sand, on the top of a hill near the sea."

⁸⁸¹Die Stellen gibt Cook, Zeus I 149 im Wortlaut.

⁸⁸²Conder (1889) 287.

⁸⁸³Deutsch (2004) Nr. 174. Dann wurde sie bei Sasson in Jerusalem angeboten, über einen gedruckten Katalog ist mir nichts bekannt.

um ein antikes Exportstück aus Ägypten handeln.

Zu den Sarapiden, deren Provenienz wenigstens etwas konkreter ist, gehört ein Kopf in der Kulturhistorischen Sammlung Oslo (**Kat.-Nr. B41; Abb. b-98**), der abgesehen von einer kurzen Notiz bisher nicht weiter behandelt wurde. Der Kopf wurde der Sammlung im Jahre 1999 vom Ethnographischen Museum übergeben, das ihn um 1900 wohl aus der Privatsammlung Ustinov erhalten hatte. Damals wurde als Herkunftsort Palästina angegeben, weitere Informationen stehen nicht zu Verfügung⁸⁸⁴. Der Baron hat in Palästina auch andere Skulpturen erworben. Darunter befindet sich etwa ein Knabenkopf trajanischer Zeit aus Samaria-Sebaste⁸⁸⁵; ob seine Jugendlocke ihn als Isis-Anhänger ausweist, kann bezweifelt werden (s. **Kap. B. 9. 2. 5. 2.**). Wie der Kopf aus Samaria könnte auch der Sarapis in Oslo wirklich aus Palästina stammen. Ikonographisch und stilistisch paßt letzterer hervorragend zu anderen Köpfen aus dem Gebiet; zum Beispiel zu dem Rankenfries in Caesarea (**Kat.-Nr. B9**) oder dem Kopf vom Karmel (**Kat.-Nr. B27**). Mit den Parallelen wird er ins ausgehende 2. oder beginnende 3. Jh. datiert werden können; jedoch scheidet er sich von ihnen wieder aufgrund seiner besonderen Qualität. Diese drückt sich in der gelungenen Lösung der Stirnlocken vom Karnat aus, sowie in dem gesuchten Gegensatz zwischen den rauh durchfurchten Locken und der sanften Glätte des Gesichts.

Als „surface find“ in der römertimeichen Nekropole des antiken Mampsis wird eine bronzene Sarapisbüste (**Kat.-Nr. B42; Abb. b-99**) beschrieben. Es ist dieses Stück eines der wenigen religiös konnotierten, vorchristlichen Testimonien der Siedlung⁸⁸⁶, eine Verwendung als Grabbeigabe ist wahrscheinlich. Für eine römische Datierung spricht die Büstenform und der "Fransentypus". Das Stück war offensichtlich nicht auf einem Sockel aufgestellt, wie zum Beispiel die **Kat.-Nr. B31**, sondern mittels des ganzen hinteren Randes der Büste appliziert. Ob deswegen eine Verwendung als Teil eines Klappspiegels in Frage kommt (vgl. die Angaben in **Kap. 3. 4. 1., 4. 2.**), kann nur aufgrund einer Untersuchung der Rückseite der Büste entschieden werden. Eine Applikation ist aber auch in anderem Zusammenhang denkbar⁸⁸⁷. Allerdings ist es auch sehr gut vorstellbar, daß die primäre Verwendung in Mampsis längst keine Rolle mehr spielte, sondern daß die **Kat.-Nr. B42**, aus ihrem ursprünglichen Kontext gelöst, als Amulett mitgeführt wurde. Formal ist sie dennoch mit anderen Sarapiden zu vergleichen (hier etwa **Kat.-Nr. B8; B23**). Vor diesen zeichnet sie sich durch

884Ich danke Frau Marina Prusac, der Kustodin der Antikenabteilung der Kulturhistorischen Sammlung, für die freundliche Überlassung von Informationen und Bildmaterial.

885Skupinska-Lovset (2003).

886NEAEHL 3 (1993) 882-893, s. v. Kurnub (A. Negev).

887Zum Beispiel an den Außenseiten eines tragbaren Altars: Laporte (2004) 297-303. Ein noch besseres Beispiel als dieses befindet sich im Roemer-Pelizäus-Museum unter der Inv.-Nr. 7967.

eine aufwendige Machart aus, wie noch trotz des schlechten Erhaltungszustands zu erkennen ist. So waren oder sind die Augen durch besondere Einlagen hervorgehoben; der Schädel sitzt nicht richtungsgerade auf dem Rumpf, sondern ist leicht nach rechts gewendet. Diese Bewegung hat die Büste mit mancher besseren Wiederholung des Sarapis als Sitzfigur gemeinsam, deren Kopf nicht „starr und unbeweglich nach vorn gerichtet, sondern leicht zu seiner rechten Schulter gedreht und nach vorn geneigt“ ist⁸⁸⁸. Mampsis lag strategisch günstig an den Strecken zum Roten Meer und nach Transjordanien, zu deren Bewachung hier auch Truppenteile stationiert waren. Unter anderem wird dies durch den Grabstein eines Soldaten der legio III Cyrenaica dokumentiert⁸⁸⁹. Es ist allerdings ausgesprochen unwahrscheinlich, gerade diesen Angehörigen der Legion, die dem Sarapis-Ammon so ergeben war, als Besitzer der Bronzestatue in Betracht ziehen zu können.

Im Zusammenhang mit Sarapis ist nochmals auf die Heis-Theos-Amulette einzugehen, von denen bereits einige für Caesarea (**Kap. B. 3. 4. 1.**) wie das nördliche Galiläa (**Kap. B. 6. 1.**) erwähnt wurden⁸⁹⁰. Ein ähnliches Amulett stammt aus dem Kunsthandel in Jerusalem. Auf der Vorderseite eines runden Anhängers ist zu lesen: Εἰς Ζεὺς | Σάραπις | μέγας ὁ | ἐπήκοος | Σάραπις⁸⁹¹. Warum dieses Amulett gnostisch sein soll, wie Leah Di Segni behauptete⁸⁹², ist nicht verständlich. Ihre Zusammenstellung von 69 Objekten unterschiedlichster Gattungen und Datierungen, die in der südlichen Levante die henotheistische Formulierung tragen, ist nützlich, aber nicht mehr vollständig. Sieht sie darunter eine "large assemblage of gnostic specimens connected to the cult of Helios-Sarapis"⁸⁹³, dann ist das weder quantitativ noch qualitativ gerechtfertigt: Von ihren 69 Nummern nennen ganze zwei den Sarapis. Keines davon nimmt irgendeinen Bezug auf gnostisches Gedankengut oder auf den Sonnengott. Wie das Stück aus Panias (**Kap. B. 6. 1.**), kann das vorliegende Amulett höchstens als allgemeiner Ausdruck für die Sarapis-Verehrung im römischen Palästina gelten. Ob es aus Jerusalem oder überhaupt aus dem Nahen Osten stammt, ist dennoch mehr als unsicher. Dasselbe gilt auch für ein Neotera-Amulett der Sammlung mit der Darstellung der Thermuthis und des Agathodaimon im oberen Register⁸⁹⁴. Aufgrund des dubiosen Hintergrundes wurde das Objekt bewußt aus der Argumentation des vorangehenden Kapitels **B. 8.** herausgelöst, um eine fruchtlose Konfrontation mit dem vermeintlichen Befund von Bethesda zu vermeiden.

888Hornbostel, Sarapis, 72.

889Negev (1983) 148f.

890Vgl. Peterson (1926) 227-240.

891Manns (1977) 234-236, Taf. 43, 2; SEG 27, 1018.

892Di Segni (1994) 103.

893Di Segni (1994) 114.

894Manns (1977) 229-234, Taf. 43, 1; SEG 27, 1017.

B. 9. 2. 2. Eine Büste der Isis

Ebenfalls aus dem Kunsthandel von Jerusalem stammt eine Miniaturbüste der Isis⁸⁹⁵, die hier 1903 erworben wurde (**Abb. b-100a/b**)⁸⁹⁶. Sie war jedoch nie Gegenstand irgendeines besonderen Interesses und wird an dieser Stelle erstmals als hypothetischer Beleg für die Verehrung ägyptischer Götter in Palästina diskutiert, allerdings aufgrund oben stehender Überlegungen, nach denen ein Ankauftsart nicht ohne weiteres der Herkunftsregion oder gar dem Fundort gleichgesetzt werden kann, nicht in den Katalog aufgenommen. Die Büste mit ihrem Sockel und einem vermittelnden Globus mißt insgesamt 7,9cm und kann deswegen ohne Probleme der Kategorie der Amulette oder Reisephylakterien zugeordnet werden. Das ikonographische Thema ist einfach genug: der Büstenausschnitt einer Isis mit Knotenpalla, die auf ihrem Scheitel ein Basileion trägt. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß dieser Scheitel zusätzlich noch von einem aus der Palla hergeführten Gewandzug bedeckt ist, was die Palla realiter niemals leisten könnte. Dies sowie die trotz der Miniaturhaftigkeit der Darstellung erkennbaren individuellen Gesichtszüge der Isis, die an den 4. Typus der Julia Domnia gemahnen⁸⁹⁷, könnten die Büste in das beginnenden 3. Jh. datieren, wenn nicht sogar mit der Verehrung der Kaiserin verbinden⁸⁹⁸. Wenn die Isisdarstellung wirklich aus Jerusalem oder wenigstens aus Judäa stammen sollte – was bei aller Vorsicht nicht ausgeschlossen, aber hinsichtlich des Kenntnisstandes jetzt und auch in Zukunft nicht bewiesen werden kann – würde sie zu den ganz wenigen Bildziten der Göttin in Palästina gehören.

B. 9. 2. 3. Mögliche Belege aus der südlichsten Levante

Es ist bekannt, daß der russische Adlige Plato von Ustinow seine Antikensammlung größtenteils während mehrerer Aufenthalte an der südpalästinischen Küste zusammentrug⁸⁹⁹. Können die Terrakotten der Sammlung Ustinow deswegen als Belege für einen ägyptischen Kult in Palästina gelten? Nachdrücklich wies Ilona Skupinska-Løvset darauf hin⁹⁰⁰, daß bis auf die Ausnahme der Statuette eines balsamierten Apis aus Askalon (hier **Kat.-Nr. B20**) für keines der Stücke auch nur eine vage Herkunftsangabe vorläge (im Gegensatz etwa auch zum oben gezeigten Sarapiskopf **Kat.-Nr. B21**). Sie glaubt deswegen, daß die meisten dieser Statuetten im 19. und 20. Jh. aus Ägypten importiert wurden. Sicher ist man nur, daß der überwiegende Teil der römerzeitlichen Figuren in Ägypten hergestellt wurde, wie Ikonographien und Stil belegen. Das Konvolut umfaßt

⁸⁹⁵Ägyptisches Museum Berlin, Inv.-Nr. 16789, laut Inventarbuch 1903 in Jerusalem erworben.

⁸⁹⁶Roeder, Bronzefiguren, 261, §318d, Taf. 38e.

⁸⁹⁷Fittschen/Zanker III 27ff., Nr. 28.

⁸⁹⁸Auf die Angleichung zwischen Kaiserin und einzelnen Göttinnen kann hier nicht eingegangen werden, vgl. aber Mikocki (1995) 217, Kat.-Nr. 448. Vgl. hier die Münze aus Neapolis, die sowohl Faustina Minor und Isis zeigt:

Kap. B. 7. 3. 1.

⁸⁹⁹Siehe hier auch **Kap. B. 4. 2.**

⁹⁰⁰Skupinska-Løvset (1978) 105.

viele Harpokrates- und Isisstatuetten, unterrepräsentiert ist Sarapis. Dieses Spektrum widerspricht demnach zunächst einmal den bisherigen Erfahrungen im Rahmen dieser Arbeit. Dann ist es vielleicht kennzeichnend, daß gerade die aktuellen Ausgrabungen in Gaza und Umgebung keine vergleichbaren Terrakotten zu Tage gefördert haben⁹⁰¹. So möchte man sich der These von Skupinska-Løvset anschließen, wofür auch die Erfahrung des Verfassers spräche, daß Antikenhändler in Jerusalem gerne Gaza als Fundort angeben, vielleicht weil sie wissen, daß die Umstände dieser Herkunft aktuell kaum nachvollziehbar sind. Ein Echo auf solche Handelswege könnte auch ein Konvolut von über dreißig Terrakottafragmenten darstellen, die sich im Museum der jordanischen Stadt Madaba befinden und komplett unpubliziert sind (**Abb. b-101**)⁹⁰². Nicht nur der Umstand, daß es sich ausschließlich um Kopffragmente handelt, auch die Tatsache, daß für alle Stücke nur das römische Ägypten als Produktionsort in Frage kommt, belegen das neuzeitliche Datum dieses Konvoluts. Dennoch muß darin kein Beweis für den umfänglichen, organisierten Export von Aigyptiaka in die Levante bereits während des 19. oder beginnenden 20. Jhs. gesehen werden (s. oben)⁹⁰³.

Mit entsprechender Vorsicht sollte auch eine magische **IAΩ**-Gemme im Rockefeller-Museum in Jerusalem betrachtet werden (H. 2,4cm, Br. 1,7cm, **Abb. b-102a/b**). Der Stein, der bisher nicht publiziert wurde, soll aus Gaza stammen. Aber selbst wenn das der Fall ist, welche Aussage könnte dieses vereinzelte, sehr persönliche Objekt über die lokalen Zustände bieten? Es ist an dieser, aber auch an anderen Gemmen⁹⁰⁴ zu erkennen, daß sie in ihren Ikonographien eher internationalem Brauch als einer örtlichen Besonderheiten folgen. Der oberste Gott **IAΩ** oder Jahwe erscheint in magischen Texten⁹⁰⁵ und auch auf zahlreichen Gemmen⁹⁰⁶. Der Zusammenhang zwischen dem kynokephalischem Hermanubis und dem Hochgott Jahwe begründet sich dadurch, daß beide in magischen Kontexten eine besonders hochstehende Funktion einnehmen⁹⁰⁷.

901 Vgl. Gaza (2007).

902 Ich danke der jordanischen Antikenverwaltung und besonders ihrem Direktor Fawwaz Khaysheh, durch deren Hilfe mir das Studium dieser Objekte ermöglicht wurde, obwohl eine Aufnahme in diese Arbeit ziemlich schnell ausgeschlossen werden konnte.

903 Das Studium der lokalen Presse informiert über die aktuelle Entwicklung des Kunstschmuggels zwischen Ägypten und Jordanien: Hattar (1999). Das in Rede stehende Objekt – ein prachtvoller Kopf des Zeus-Ammon – ist zur Zeit im Ägyptischen Museum Kairo ausgestellt. Ich danke Frau Menat Al Dowry für die Möglichkeit, das Stück näher zu untersuchen.

904 Eine weitere magische Gemme aus Gaza in: Michel (2001) 204, Nr. 320.

905 Graf (1996) 130, 181, 201f.; Michel (2001b) 132; Hornung (2003) 64, 67.

906 Sfameni (2004) 385f.

907 Vgl. Michel (2001b) 48, Nr. 42: eine hochkaiserzeitliche Gemme, ikonographisch der vorliegenden vergleichbar, wo Hermanubis an den Erzengel Michael angeglichen ist; beide nehmen die Aufgabe eines Psychopompos war; daneben steht der Dativ Ιαη , für Jahwe. Ähnlich könnte auch das Stück aus Gaza zu verstehen sein.

Interessanter ist die Statuette eines „Isispriesters“ (H. 8cm, **Abb. b-103**)⁹⁰⁸, die hier vor allem wegen ihrer ikonographischen Besonderheit erwähnt werden soll. Die Statuette stammt aus Gaza, wurde aber in Jerusalem angekauft (sic!). Die bewegte Haltung⁹⁰⁹ wie das Kostüm führten dazu, in der dargestellten Person einen Teilnehmer der Trauerriten um den verstorbenen Osiris zu erkennen. Auf diese Mysterien allerdings würde in ganz Palästina ein weiterer Hinweis fehlen. Ein nachvollziehbares Echo des Isismythos (bzw. der Trauer der Isis) im archäologischen Material bieten erst die zahlreichen *Isis dolente*-Darstellungen in Petra (**Kap. E. 4.**). Wenn hiermit ein Zusammenhang bestehen sollte, müßten unter den Darstellungen in Gaza auch solche der Isis dolente zu erwarten sein – das ist nicht der Fall. Die bisherige Deutung der Statuette – „Die Vorstellung, daß es sich um einen Schauspieler handelt, der gerade eine Episode aus dem Leben der Göttin Isis zum besten gibt, ist naheliegend.“⁹¹⁰ – soll hier in mancher Hinsicht erweitert werden. Wenn auch zugestanden werden muß, daß es sich grundsätzlich um eine männliche Person handelt⁹¹¹, so entsteht doch durch mehrere Einzelmotive eine ziemlich effeminierter Gesamteindruck. Dazu gehören neben dem Gewand die leicht vorstehenden Brüste und die gelängten Proportionen. Auch die Kopfbedeckung ist zunächst nicht die eines Mannes: Es ist dasselbe zurückgeschlagene, mehrfach gefaltete Tuch, das man so oft an Ammen auf römischen Sarkophagen beobachten kann. Mit Darstellungen alter Frauen gemeinsam hat die Bronzefigur das schiefe, aufgerissene Gesicht. Man fühlt sich unmittelbar an Werke der hochhellenistischen Genrekunst erinnert: etwa die Sitzende Trinkerin in München (**Abb. b-106a/b**) oder den Kopf der Marktfrau in Dresden⁹¹². Eine etwas unterlebensgroße Statue des Herakles in Kopenhagen (**Abb. b-108bis/ter**) zeigt diesen Gott aber mit einem ebensolchen Kopftuch und in einem verweiblichten Habitus⁹¹³.

Die Statuette in Gaza steht nicht, sie schreitet, indem der rechte Fuß nach vorne gesetzt wird, der linke sich aber hinten abstößt. Man kann die Bewegung der Schenkel durch das dünne Gewand deutlich verfolgen. Da die linke Seite das Körpergewicht weitgehend trägt, zeichnet sich hier der durch den linken Hüftknochen hervorgerufene Konturbogen ab. Die Körperhaltung öffnet sich in Schreitrichtung nach vorne. Der Blick geht nach oben und der rechte Oberarm ist hochgewinkelt,

⁹⁰⁸Seyrig (1955).

⁹⁰⁹Eingartner (1991) 10f. sieht die „exzitative Bewegtheit von Armen und Kopf“ einer hochhellenistischen Statuette in Turin (ebd. Kat.-Nr. 8) als fast ohne Parallele; als einzig vergleichbar wird die Statuette aus Gaza angeführt.

⁹¹⁰Kleopatra (1989) 264, Nr. 105.

⁹¹¹Auf manchen Aufnahmen scheint sich in Höhe des Beckens ein mächtiges Glied durch den dünnen, dicht anliegenden Stoff abzuzeichnen. Jedoch kann dies eine optische Täuschung sein. Der symmetrische Fall der Palla sieht nun einmal ein senkrechtes, zentrales Faltenbündel vor, das sich zwischen den Schenkeln bilden muß.

⁹¹²Knoll (1993) 41f., Nr. 21.

⁹¹³Inv.-Nr. 529 – Moltesen (2002) 248ff., Nr. 78.

die rechte Hand ist im Gestus des Singens oder Rufens an den Kopf geführt. Die linke Hand weist zwar auch nach oben, aber der Arm wird eng am Körper gehalten und weist der geringeren Dynamisierung der linken Körperseite entsprechend nicht aus dem Kontur heraus. Auf eine Erklärung der Tätigkeit des linken Armes hat man bisher verzichtet. Wahrscheinlich wurde angenommen, sie vollführe denselben tragischen Gestus wie die Rechte, und doch widerspräche bereits die beschriebene Differenz der Körperseiten einer solchen Parallelität. Der Rhythmisierung des Körpers entsprechend *müßte* die linke Hand sogar eine andere Aufgabe wahrnehmen als die rechte. Bei genauerer Betrachtung wird zwischen der leicht gekrümmten linken Handfläche und der Wange ein separater Raum offensichtlich. Es liegt nahe, hier einen heute verlorenen Gegenstand zu vermuten, vielleicht einen Krug (**Abb. b-107**). Das Attribut wäre alles andere als selten und ist auch nicht auf Ägypten festgelegt (**Abb. b-108**)⁹¹⁴. Das identifiziert die Statuette des oder der Unbekannten am ehesten als Opferträger oder Kulthelfer. In der Tat hat man die Figur bereits früher mit Teilnehmern an ägyptischen Festen verglichen und etwa auf die Galjub-Bronzen⁹¹⁵ oder das Ariccia-Relief⁹¹⁶ hingewiesen⁹¹⁷. Ein weiteres, bisher unerkanntes Detail der Darstellung, die diese noch direkter in eine Reihe mit grotesken Tänzern⁹¹⁸ und sogar mit der Isis selber stellt, ist der linke Schulterzug der Palla. Bei der Statuette in Gaza ist dieser weder vorne mit dem Knoten verbunden, noch hängt er lose vor der linken Schulter herab, sondern er ist lose auf den Rücken gerutscht. Dasselbe Motiv finden sich bei allen Tänzerinnen der Galjub- oder Mahdia-Typen wieder, aber ebenso an zwei Isisstatuetten im Ägyptischen Museum Berlin (deren eine hier als **Abb. b-105a/b**)⁹¹⁹. Was die Datierung der Statuette in Gaza angeht, fallen vor allem die schlanken, fast überlängten Proportionen ins Auge, die an kaiserzeitliche Bronzestatuetten der schreitenden Isis erinnern (**Abb. b-104**, s. auch **Abb. d-29a/b**). Mit diesen teilt die Figur aus Gaza den ägyptisierenden Stil und möglicherweise auch die Datierung ins 1. oder 2. Jh. n. Chr.⁹²⁰ Stilistisch wie auch thematisch besonders nahe stehen aber zahlreiche Priesterstatuetten aus Bronze, die Barbara Mendoza jüngst zusammengetragen hat⁹²¹. Zwar hat die Autorin die in Rede stehende Figur nicht berücksichtigt, aber die Objekte, die sie vorführt, besitzen doch zahlreiche formale Charakteristika, die auch die Gaza-Statuette auszeichnen: etwa die überlängten Proportionen, das

914 Zum Beispiel: Fjeldhagen (1995) 143, Kat.-Nr. 126. Das Motiv auf den Schmalseiten eines in Samaria-Sebaste gefundenen Sarkophags: Hamilton (1938) Taf. 39, 3.

915 Ippel (1922).

916 Lembke (1994b).

917 Kleopatra (1989) 264, Nr. 105.

918 Wrede (1988); Pfisterer-Haas (1994).

919 Eine Bronzestatue, ÄMP Inv.-Nr. 2523: Roeder, Bronzefiguren, 261f., §319b Taf. 38f; eine Isis lactans aus Stein, ÄMP Inv.-Nr. 20004: Tran Tam Tinh, Isis lactans, 57f. Kat.-Nr. A5 Abb. 20. – Zur ersten Statuette existiert ein sehr ähnliches Model in Kairo: Edgar, Moulds, 79, Taf. 8 (CG 32339).

920 Zu diesen Statuetten hier: **Kap. D. 5. 4. 4.**

921 Mendoza (2008) 102-111.

Tragen von Krügen etc. Wenn es demnach im vorliegenden Fall zu einem Ergebnis zu kommen gilt, dann doch zu diesem, daß die bisherigen, in der Literatur befolgten Erklärungsmuster in die methodische Sackgasse führten. Zu vorschnell wurden irgendwelche Schriftquellen über den Isis- und Osirismythos herangezogen, ohne die künstlerischen Traditionen zu erfassen, denen die Gaza-Statuette verpflichtet ist. Ob diese letztlich Trauer um Osiris, Trunkenheit im Isis-Tempel oder eine ekstatische Kulthandlung abbildet, ist sekundär. Die besondere Qualität der Figur besteht darin, daß sie die ägyptisierende Darstellungsform eines würdigen Pastophoren mit der Beweglichkeit einer hellenistischen Groteske verschränkt, ohne beide Anteile vollkommen ineinander aufzulösen.

B. 9. 2. 4. Darstellungen des Harpokrates

Auch mehrere Darstellungen des Kindgottes Harpokrates stammen aus Palästina, allerdings fehlt ihnen eine genauere Provenienz. Die Menge der römertimeiligen Stücke ist damit immerhin so angewachsen, daß das quantitative Mißverhältnis zu anderen Ikonographien – namentlich der bislang vollkommen unterrepräsentierten Isis – auffallen muß. Hierin eine regelrechte „Funddichte“ erkennen zu wollen, scheint aus methodischen Gründen verfrüht. Aber dennoch ist eine Tendenz ablesbar, dazu vergleiche man etwa die zahlenmäßiger geringeren Belege für Harpokrates aus dem römischen Germanien oder Britannien.

a) Ein ursprünglich sicher in Ägypten hergestelltes Fragment in der franziskanischen Sammlung in Werl stammt der Herkunftsangabe nach aus Palästina (**Kat.-Nr. B43, Abb. b-109**). Für die Darstellungsweise des hockenden und nach links gelehnten Gottes gibt es in der Koroplastik Ägyptens zahlreiche Parallelen, die in dichter Folge vom zweiten Jahrhundert v. Chr. bis in die Spätantike reichen⁹²². Häufig stützt der Gott sich auf einem Topf ab und langt mit der Rechten in diesen hinein⁹²³. Die Statuette in Werl könnte aufgrund ihrer dreidimensionalen Anlage, des ausdrucksstarken Körperrhythmus und wegen des ruhigen, klar gegliederten Aufbaus des Gesichts dem grotesken Relief und der Flächigkeit späterer römischer Harpokrates-Bildnisse vorangehen⁹²⁴. Zu einem anderen Vertreter eines ähnlichen Typus siehe **Kat.-Nr. B5** in **Kap. B. 2. 2. 2**.

b) Eine Statuette des Harpokrates wurde auch auf Masada entdeckt (**Kat.-Nr. B44, Abb. b-110**). Ihr Kontext ist noch unpubliziert, jedoch wird es sich wahrscheinlich um einen Streufund handeln⁹²⁵. Der Gott zeigt sein gewöhnliches Erscheinungsbild und ähnelt darin anderen Statuetten, etwa einer

⁹²²Direkte typologische Parallelen sind: Bayer-Niemeier (1988) Kat.-Nr. 27, 29, 30-46, 48-57, 60-61, 63-64, Taf. 4-13.

⁹²³Malaise (1991) 219-232; Schmidt, Typen, 258.

⁹²⁴Bayer-Niemeier (1988) 20ff., vgl. auch Kat.-Nr. 174, 176, Taf. 34. 6 und 35. 3.

⁹²⁵Ich verdanke diese Information Herrn Guy Stibl von der Hebrew University.

offenbar unpublizierte Statuette im Nationalmuseum von Beirut (**Abb. b-111**) oder im Museum von Amman (**Kat.-Nr. D13**), ist jedoch weit kleiner als diese. Hinsichtlich der Größe wie der Tätigkeit des linken Arms ist eine Amulettfigur im Nationalmuseum von Damaskus vergleichbar (**Kat.-Nr. C8**). Eine Datierung der **Kat.-Nr. B44** nach formalen Kriterien scheint zunächst schwierig. Als Nutzer kämen am ehesten römische Soldaten in Frage, die nach dem 1. Aufstand im Bergland von Judäa eingesetzt waren. Einen Terminus ante quem könnten dann trajanische Münzen bilden, die darauf hinweisen, daß ab dem frühen 2. Jh. n. Chr. keine römische Garnison mehr auf Masada gelegen hat⁹²⁶. Zu der naheliegenden Datierung des Amuletts in das späte erste oder frühe zweite Jahrhundert n. Chr. passen typologische Parallelen aus der römerzeitlichen Koroplastik Ägyptens: Der Typus des (in der ikonographischen Tradition klassizistischer Jünglingbildnisse) locker an oder auf einen Pfeiler gelehnten Kindgottes wurde wohl im späten Hellenismus geschaffen und ist in Ägypten im Statuettenformat ab der Mitte des ersten Jhs. n. Chr. vertreten⁹²⁷. Die Bronzefigur einer wohl unweit des Harpokrates auf Masada gefundenen weiblichen Gottheit (**Kat.-Nr. B45, Abb. b-112**) wurde aufgrund der ersten Statuette als Isis interpretiert, jedoch wurde diese Identifikation nicht anderweitig begründet. Eine Untersuchung der Figur hat jedoch ergeben, daß eine Bruchstelle auf dem Scheitel auf eine heute verlorene Isiskrone hindeuten könnte. Weitere Gemeinsamkeiten mit dem Harpokrates betreffen den Maßstab und die Öse auf dem Rücken. Die besondere Trageweise des Mantels als langgezogenes Dreieck vor dem Leib ist für Isis nicht unüblich; ähnliches ist an einer Bronzestatuetten der Isis aus Petra zu beobachten (**Kat.-Nr. E1**).

c) Die Statuette eines reitenden Harpokrates soll ebenfalls aus Palästina stammen (**Kat.-Nr. B46, Abb. b-113**). Sie dürfte ursprünglich in Ägypten geschaffen worden sein, sehr nahe Parallelen weisen auf eine Datierung ins zweite Jahrhundert n. Chr.⁹²⁸ Ein fast identisches Stück befindet sich im Louvre (**Abb. b-114**)⁹²⁹. Dessen Fundortangabe „Trablous (région du Jaffa)“ ist zunächst irreführend. Das Stück stammt wohl nicht aus Jaffa (Palästina), sondern aus dem libanesischen Tripolis. Der Wunsch, sich bestimmte Gottheiten streitbar, dynamisch, jugendlich und prächtig vorzustellen, beschränkt sich nicht nur auf das antike Ägypten⁹³⁰. Reiterstatuetten sind ein in der nahöstlichen Kunst immer wiederkehrendes Thema⁹³¹. Hinsichtlich der reliefartigen Anlage wie des Themas gehen die beiden Harpokrates-Statuetten auf eine ähnliche Vorstellung zurück wie ein

⁹²⁶Hurwitz (1997) 144.

⁹²⁷Bayer-Niemeier (1988) 23, Kat.-Nr. 86, Taf. 17, 4; Kat.-Nr. 89, Taf. 17, 3; Kat.-Nr. 90, Taf. 18, 1; Kat.-Nr. 91, Taf. 18, 2; Kat.-Nr. 92, Taf. 18, 3; Schmidt, 264.

⁹²⁸Bayer-Niemeier (1988) 109, Kat.-Nr. 144-160 (bes. 145f.), Taf. 28-32.

⁹²⁹Dunand (1990) 83f., Nr. 171.

⁹³⁰Zusammenfassend zum reitenden Harpokrates: Hoffmann/Steinhart (2001) 61, Nr. 23.

⁹³¹Keel/Staubli (2001) 39ff., Kat.-Nr. 17f.

Reitersmann aus der Werkstatt von Beit Nattif (s. unten), heute im Louvre (**Abb. b-115**).

d) Einen Hintergrund im Soldatenmilieu, ähnlich wie vielleicht auf Masada, könnte auch ein Fragment in der Sammlung des Studium Biblicum Franciscanum haben (**Kat.-Nr. B47, Abb. b-116**). Es soll laut Aussage des SBF vom Herodeion stammen, wahrscheinlich handelt es sich um einen Zufallsfund. Der Ausschnitt aus einem miniaturhaften Relief läßt sich nur schwer einem Objektzusammenhang zuordnen. Aufgrund der leicht konvex gekrümmten Grundfläche könnte man ein Gefäß vermuten, jedoch käme hierfür weder der Spiegel noch der Griff einer Lampe in Frage⁹³²; noch könnten die Harpokratesappliken auf den ptolemäisch-römischen Reliefgefäßen einen einleuchtenden Vergleich liefern⁹³³. Bei all diesen Objektgattungen würde die Gefäßkrümmung viel stärker sein, die doch beim Stück im SBF nur sehr gering ausfällt und also entweder einem Gefäß mit bedeutendem Umfang zugehörig gewesen sein müßte oder vielleicht sogar zufällig ist. Einen besseren Vergleich könnten mehrere noch zu besprechende Kleinstreliefs aus Petra bieten (**Kap. E. 5. 2. 1.**), die ebenfalls den Harpokrates abbilden und von den Maßen her wie hinsichtlich des Stils und der Ikonographie ausgesprochen stimmig wären.

e) Eine jüngst publizierte Harpokratesstatuette aus Eleutheropolis (**Kat.-Nr. B48, Abb. b-117**) könnte aufgrund der Bedeutung des Ortes als Truppenstandort ebenfalls einem Soldaten gehört haben. Sie wurde nahe des südlichen Einganges des dortigen Amphitheaters⁹³⁴ gefunden. Ob die Statuette im Zusammenhang mit einem dortigen Sacellum (unter den Sitzreihen des Theaters) und der lokalen Verehrung des Jupiter Heliopolitanus⁹³⁵ stehen muß, ist unklar. Allerdings lädt die räumliche Nähe zum Vergleich mit der Situation im Hippodrom von Caesarea ein (s. **Kap. B. 3. 4. 2.**). Bisher bestand der einzige Zusammenhang mit der Garnisonsstadt Eleutheropolis und den ägyptischen Göttern aus severerzeitlichen Münzprägungen, die auf der Rückseite die Sarapisbüste zeigen⁹³⁶. Allein aufgrund dieser Münzen wäre eine Verehrung der Ägypter nur zu vermuten gewesen. Durch den Fund der Statuette ist die Wahrscheinlichkeit wenigstens etwas gestiegen. Sie wurde sicher importiert und gehört mit ihren gedrungenen, unregelmäßigen Proportionen, die wahrscheinlich kindlich wirken sollen, stattdessen aber zwergenartig erscheinen, zu einer Reihe anderer Bronzen, von denen ein Stück im Louvre als Parallele gezeigt wird (**Abb. b-118**). Eine sehr ähnliche Körperauffassung ist bei einer Statuette aus Bosra zu beobachten (s. **Kat.-Nr. C4 in Kap.**

⁹³²Man vgl. den Lampengriff mit Harpokrates en relief in Caesarea (**Kat.-Nr. B18**).

⁹³³Vgl. Seif-ed Din (2006).

⁹³⁴Kloner (2007). Herrn Robert Wenning, Münster, danke ich für den raschen Hinweis auf die Publikation und Frau Melanie Mordhorst, Marburg, für die Übersetzung mehrerer Passagen aus dem Neu-Hebräischen.

⁹³⁵Kloner (2007) 53ff.

⁹³⁶SNRIS 159f., 162.

C. 3. 4.).

B. 9. 2. 5. Reflexe auf Ägypten in der lokalen Koroplastik?

Während der vorigen Kapitel wurde bereits mehrfach der Verdacht geäußert, daß die Verehrung ägyptischer Götter – besonders des Sarapis – an lokale Gepflogenheiten und Kulte angepaßt wurde. Es könnte dies ein wichtiges Argument gegen den Versuch sein, das Auftreten der Ägypter ausschließlich im Rahmen von Romanisierungstendenzen zu erklären und zu behaupten, die Kenntnis der ägyptischen Gottheiten habe nichts mit den Bedingungen der einheimischen Bevölkerung zu schaffen, sondern lege sich wie eine zusätzliche Folie über eine fremde Kultur. Ein weiteres Argument gegen diese vereinfachende Interpretation wäre die Feststellung von Ägyptizismen in der lokalen Kunstproduktion. Die soll im folgenden diskutiert werden:

B. 9. 2. 5. 1. Eine Dea nutrix aus Skythopolis

Im Jahre 1922 wurde in Beth Shean die sicher kaiserzeitliche Statuette einer säugenden Frau gefunden (H. 12,6cm)⁹³⁷, in der aufgrund des Motivs schon mehrfach eine Isis lactans vermutet wurde⁹³⁸. Weil das Objekt häufig nur von vorne gezeigt wird, seien hier auch die Nebenseiten abgebildet (**Abb. b-119a-c**). Tatsächlich erinnern zahlreiche Einzelheiten an die bekannte Ikonographie der ägyptischen Gottesmutter.

Auf dem linken Oberschenkel einer aufrecht und gerade sitzenden Frau ist ein nacktes Kind plaziert, dessen Beine auf dem rechten Oberschenkel der Frau ruhen. Selbige ist in der Vorderansicht barbusig (oder sogar mit gänzlich freiem Oberkörper, s. unten) dargestellt. Der linke Arm umschlingt und stützt das Kind, die rechte Hand ist zur linken Brust geführt und bietet zwischen Zeige- und Mittelfinger die Papilla zum Trank. Jedoch denkt der Kleine nicht an die Speise, sondern wendet sein Gesicht dem Betrachter zu, während seine Rechte sich um den Unterarm der Mutter zu klammern scheint und seine Linke vor den eigenen Leib gelegt ist. Auch die Mutter konzentriert sich nicht auf das Tun ihrer Hände oder auf ihr Kind, sondern blickt wie dieses dem Betrachter entgegen. Ihr Gewand ist bis auf die Hüften herabgesunken, was sich in der Rückenansicht bestätigt: Hier deuten zwei diagonale, im spitzen Winkel aufeinander zuführende Faltenbündel die Schicht des Mantels an, der sich vor den rechten Hüftknochen und auf die Schenkel legt. Im Widerspruch dazu stehen andere Falten, die auf dem Rücken die erstgenannten kreuzen und irgendein Untergewand andeuten müssen, von dem in der Vorderansicht gleichwohl

⁹³⁷Beth Shean Excav. 1922 CN II 105/4 – 1901; sie befindet sich heute im Rockefeller Museum: Inv.-Nr. P. 1381.

⁹³⁸Langener (1996) 138, KN 236; Lichtenberger, Dekapolis, 160; Keel/Schroer (2004) 264, Kat.-Nr. 240.

nichts zu erkennen ist. Bemerkenswert ist die Frisur der Frau, die nicht etwa aus der Idealfrisur aus gescheiteltem Kalottenhaar und Schläfenkranz besteht, wie sie auch von kleinsten Statuetten her bekannt ist, sondern aus etlichen Reihen von Korkenzieherlocken, die über der Stirn und im Nacken recht kurz gehalten sind, aber zu den Seiten als Einzelstränge jeweils lang herabfallen. Einen Aufsatz auf dem Kopf, eine Krone vielleicht – wie von Kühnel vermutet⁹³⁹ – gibt es nicht.

Die ganze Erscheinung ist fast zweidimensional gehalten und von gedrungenem, disproportionalen Aufbau. Die Arme sind in ihrer Anlage und Bewegung ganz flach und eckig geführt. Die Finger werden jeweils nur durch einen Kranz aus Zacken vorgestellt. Die Gesichter von Mutter und Kind sind flache Scheiben, in denen wie mit dünnen Schnüren die Augen, Brauen, Münder und Nasen aufgesetzt sind. Ähnliche Grate sollen an den Unterschenkeln und auf dem Rücken den Verlauf der Falten vorstellen. Diesen Schematismen steht etwa die Raffinesse entgegen, mit denen der dünne Stoff des Mantels auf die Sitzgelegenheit herabfällt und deren Kanten umspielt. Solcherlei ikonographische und stilistische Besonderheiten machen bereits deutlich, daß die Interpretation der Statuette nicht bei ihrer Benennung (als Isis oder was auch immer) stehenbleiben kann, sondern daß der sonderbare Stil eine Erklärung und das Aufzeigen von Parallelen verlangt. Die beschriebene Flächigkeit erinnert an die sogenannten Beit Nattif-Terrakotten (s. unten), bei denen zwar auch das Phänomen der Inkohärenz von Vorder- und Rückseite festzustellen ist, die aber zum Beispiel hinsichtlich der Gestalt der Gesichter deutliche Unterschiede aufweisen. Eine wohl aus derselben Werkstatt wie die Lactans aus Beth Shean stammende Reiterstatuette klärt darüber auf, daß es sich bei ersterer nicht um ein Unikat handelt⁹⁴⁰. Eine ähnliche Reiterstatuette wurde in Grab 3010 des 3. bis 4. Jh. n. Chr. in Ashdod gefunden, wodurch eine spätantike Datierung der Terrakotten bestätigt wird⁹⁴¹. Sicher stammen sie wie die Objekte aus Beit Nattif aus einer lokalen, für ihre Kunst beliebten Töpferwerkstatt.

Die bisher unterschätzte Bedeutung der Statuette liegt also in ihrer künstlerischen Form. Dagegen erscheint die Frage "Isis oder nicht" sekundär. Letzteres scheint sich schon aufgrund des ikonographischen Befunds zu erübrigen. Zwar erinnern bestimmte Details an die Isis-lactans-Ikonographie⁹⁴², bleiben dabei aber sehr allgemein. Ebenso gut könnte man eine Verbindung zu den im Nahen Osten nicht eben seltenen Nutrices/Lactantes konstatieren⁹⁴³. Ein unpubliziertes Relief

939Kühnel (1988) 23f., Abb. 14.

940Avi-Yonah (1942) 127, Taf. 26, 3.

941Fortuna (1971) 186-190, bes. 189 (Textband); Abb. 104.3, Taf. 95 (Tafelband).

942Tran Tam Tinh, *Isis lactans*; LIMC 5 (1990) Nr. 211-247, s. v. Isis trionante et allaitante (V. Tran Tam Tinh); Langener (1996).

943Deren Tradition ist hier – wie in Ägypten – seit dem 2. Jt. v. Chr. zu beobachten: Haussig (1965) 103ff.; sehr

aus dem Archäologischen Museum der American University Beirut (**Abb. b-120**) und eine Statuette aus dem National Museum von Aleppo (**Abb. b-121**)⁹⁴⁴ können demonstrieren, daß eine "Egyptian connection" sich nicht in jedem Fall aus dem sehr allgemeinen Motiv der nährenden Mutter ableiten läßt.

B. 9. 2. 5. 2. „Horus-Locken“ und die Terrakotta-Produktion von Beit Nattif

An einigen Terrakotten lokaler Produktion, die zweifellos Gottheiten darstellen, sind Seitenlocken auszumachen. Um diese zu erklären und vor allem ihre etwaige Signifikanz im Rahmen dieser Arbeit zu erläutern, muß weiter ausgeholt und das Phänomen der Jugendlocken in der Levante behandelt werden.

An zahlreichen Sepulkralbildnissen, die im römischen Nahen Osten entweder selber hergestellt oder – dies in der Minderheit – importiert wurden, können sogenannte Jugendlocken festgestellt werden⁹⁴⁵. Die Liste wächst immer noch an⁹⁴⁶, hier sei zum Beispiel auf ein palmyrenisches Grabrelief verwiesen, das sich heute im Museum der American University Beirut befindet (**Abb. b-122a/b**). Unschwer ist auf der rechten Kopfseite des Knabens eine Verdickung im Haar festzustellen, die als zusätzliche Locke zu interpretieren ist. Traditionell und ungeachtet der levantinischen Stücke werden diese Locken als Kennzeichen dafür verstanden, daß der dargestellte Knabe in die Mysterien der Isis eingeweiht worden war oder mit dem Sohn der Göttin identifiziert wurde⁹⁴⁷. Der Gedanke scheint nicht abwegig, denn gerade anhand der Osiris-Inschrift aus Caesarea (**Kap. B. 3. 5.**) glaubt man doch erkennen zu können, wie tröstend es für Eltern war, das verlorene Kind im Jenseits als der Obhut ägyptischer Götter anvertraut zu wissen. Der Zusammenhang zwischen den solcherart frisierten Kindern und den ägyptischen Göttern wurde für die Levante bezweifelt, allerdings mit nicht einheitlichen Argumenten⁹⁴⁸. Danach scheint es wenigstens keine Generalformel zu geben, die das Phänomen mit einem Schlag erklärt: Nicht jeder Knabe mit einer Jugendlocke ist als Isisanhänger zu verstehen.

bekannt ist etwa die stillende Flügelfigur auf dem Elfenbeinpanel aus Ras Shamra/Ugarit (Damaskus, Nat.-Mus., Inv. 3559): Cornelius/Niehr (2004) 41 Abb. 65. Zahlreiche Bild- und Schriftzeugnisse sind zusammengestellt bei: Kühne (1978); Keel (2003). Die Tradition setzt sich bis in die Kaiserzeit fort: Ball (2000) 439f.

944H. 20cm, als Herkunft wird Nordsyrien angegeben. Das Stück ist publiziert in: Frau (1997) 44.

945Ein Sammlung hat vorgestellt: Skupinska-Løvset (1999b). Siehe auch: Skupinska-Løvset (1999) 52, 134.

946Einen geflochtenen Zopf, der von der Stirnmitte nach hinten über den Scheitel gelegt ist, trägt ein Knabenbildnis des späten 2. Jh. n. Chr. aus Panias: Wilson (2001) 49, Nr. 6. Ein Kopf unbekannter Herkunft, aber wohl aus der Dekapolis stammend, wird vorgeführt von: Weber, Gadara Decapolitana, 417f., Kat.PL38, Taf. 51 a-d.

947v. Gonzenbach (1957), s. dazu die Rezension durch Parlasca (1959); Goette (1989b) 204: „Knaben mit einer solchen Strähne sind als der Isis geweihte Kinder anzusehen.“

948Skupinska-Løvset (1999b) 157f.

Die Skepsis ist auch aufgrund anderer Überlegungen nur zu berechtigt: Zum einen ist das Motiv der Locke nicht auf Isis beschränkt. In der Schrift über die Dea Syria weist Pseudo-Lukian darauf hin, daß ein ähnlicher Brauch wie in Troizen, nämlich das kindliche Haaropfer an eine Gottheit, auch in Hierapolis existiere⁹⁴⁹. Um das Haaropfer des Orestes am Grabe des Agamemnon geht es in den ersten Szenen der Choephoroi des Aischylos, daran erkennt Elektra die Rückkehr des Bruders. Die Liste ließe sich fortsetzen, Beispiele für die Einschätzung von Haar oder von einzelnen Strähnen als pars pro toto des individuellen Seelenzustandes gibt es insgesamt aus vielen Kulturen. – Zum andern aber läßt sich gegen den Zusammenhang der orientalischen Locken mit den ägyptischen Göttern ein statistisches Argument vorführen: Wie kommt es, daß so viele Grabstatuen vermeintlicher Isis-Jünger erhalten sind, während der Kult dieser Göttin sonst deutlich weniger Spuren hinterlassen hat? Das gilt besonders für die Gegenden Nordsyriens oder Palmyras, woher mindestens siebzehn Belege für die Jugendlocke stammen, während der Isiskult dagegen kaum oder weniger bezeugt ist (vgl. **Kap. F**). Der Verdacht liegt nahe – und die erwähnte Passage aus de dea Syria weist in dieselbe Richtung – daß die Jugendlocke bei Anhängern syrischer, arabischer oder mesopotamischer Kulte ebenso ihre Rolle gespielt haben dürfte und nichts mit Ägypten zu schaffen hat. Wenigstens für das Zweistromland gibt es Hinweise, daß dortige Kindgötter mit Seitenlocken dargestellt wurden⁹⁵⁰.

In Beit Nattif südwestlich von Jerusalem existierte in der römischen Antike eine koroplastische Werkstatt, deren zahlreich erhaltene Terrakotten unverwechselbare Kennzeichen aufweisen⁹⁵¹. Die Lokalisierung in dem kleinen Ort, dessen antiker Name unbekannt ist, ergab sich durch einen dortigen Hortfund⁹⁵². Die Statuetten, die aufgrund von Fundumständen ins 2. bis 4. Jh. n. Chr. datiert werden könnten, variieren zum Beispiel das Thema einer nackten oder halbnackten Göttin (worin Anklänge an zeitgleichen Aphroditetypen zu erkennen sind) und das eines jugendlichen, gerüsteten Reiters (s. oben). Sie zeichnen sich allesamt durch eine besonders flache Gestaltung aus und wurden offensichtlich nur aus zwei Schalen gewonnen. Alle Gliedmaßen sind, selbst bei ausgreifenden Bewegungen, in der Fläche angeordnet und dabei teils sogar von einem Reliefgrund umschlossen. Die Statuetten können frei stehen, aber auch in einen architektonischen Rahmen gebettet sein. Kennzeichnend sind unter anderem auch die übergroßen Köpfe mit stilisierten, den Kontur rahmenden Frisuren. Es fällt auf, daß die Augen fehlen und die sich stattdessen ergebenden leeren Flächen wohl auch nicht bemalt waren, während die Brauenbögen, die Nase und der Mund in

949de dea Syria 60.

950Babylone (2008) 268, Kat.-Nr. 219.

951Avi-Yonah (1942) 121-130; Rosenthal-Heginbottom (1981) 78ff.; Lichtenberger, Dekapolis, 188f.

952Baramki (1935).

einfachen, markanten Wülsten verdeutlicht sind. Diese nahezu groteske Abstraktion geht einher mit der Verwendung vertrauter Grundtypen; indem einige Details wie Kopfschmuck oder Armreifen gleichfalls mit gängigen mediterranen Ikonographien in Verbindung gebracht werden können, verschärft sich dieser Gegensatz noch. Die Werkstatt erwartet eine ausführlichere Bearbeitung durch Achim Lichtenberger⁹⁵³, eine detailliertere Untersuchung ist an dieser Stelle deswegen nicht sinnvoll.

Den persönlichen Anstoß, die Produktionspalette besagter Werkstatt nach Ägyptizismen zu untersuchen, hat Achim Lichtenberger gegeben⁹⁵⁴: Zwei fragmentierte Darstellungen⁹⁵⁵ zeigen Frauen mit hohen Poloi, deren Vorderseiten durch Embleme geziert sind. Im ersten Fall ist eine Sonnenscheibe möglich, die links und rechts von Hörnern gerahmt ist. Im zweiten Fall scheint es sich um ein Basileion zu handeln, dessen oberer Verlauf leider durch einen Bruch verunklärt ist, dessen Basis aber von zwei flachen Hörnern gebildet wird. Diese Attribute sind zwar sehr stilisiert und nicht besonders groß, orientieren sich aber in Form und Position möglicherweise an spätägyptischen Vorlagen. Diese ersten Beobachtungen laden doch – so vage sie auch sind – zu einer weiteren Untersuchung der Beit Nattif-Statuetten ein.

In einem römischen Grab in Pella wurde eine Statuette gefunden, deren Gestalt sie als Dea Nutrix ausweist (**Abb. b-123a/b**)⁹⁵⁶. Des Fundorts wegen müßte sie eigentlich in den Teil der Arbeit aufgenommen werden, der Transjordanien gewidmet ist (**Kap. D. 4.**). Ihr eindeutiger Zusammenhang mit der erwähnten Werkstatt erzwingt jedoch die Erwähnung in diesem Abschnitt. Wie bei der vorbenannten Statuette aus Beth Shean kann zunächst kein Zusammenhang mit einer ägyptischen Gottheit, besonders der Isis lactans, festgestellt werden. Typologisch gesehen entspricht die Gestalt der Muttergöttin einer im Orient geläufigen und nicht nur in Ägypten bekannten Erscheinungsform. Eine stehende oder sitzende Gottesmutter mit zu stillendem Kind ist nicht sogleich auf ägyptische Traditionen zurückzuführen⁹⁵⁷. Entgegen früherer Vermutungen, daß die Darstellung keinen Hinweis auf griechischen Einfluß bieten würde⁹⁵⁸, ergab eine Autopsie, daß die Nutrix nur vorne nackt ist. Die Rückseite zeigt sie mit einem Hüftmantel nach Art der

953Lichtenberger (in Vorbereitung).

954Ich danke ihm dafür!

955Baramki (1935) Taf. 9, 3; 9, 9.

956Archaeological Museum, Irbid (Jordanien), Inv.-Nr. 3446: H. 18,3cm Br. 6,6cm. Das Stück wurde kurz vorgestellt in: Potts (1988) 147, Taf. 22, 4.

957Es ist Foucher (1917) 288 zuzustimmen, wenn er angesichts eines anderen Kulturkreises, aber mit Blick auf das Bild der christlichen wie ägyptischen Gottesmutter sagte: "The type of the woman with a child, the happy incarnation of the wishes of mothers and the natural object of their worship, belongs, in fact, to all times, if not to all countries".

958Lichtenberger, Dekapolis, 188f.

halbbekleideten Aphrodite. Offensichtlich ist dies das Resultat der koroplastischen Arbeitsweise mit Modellen, die im Detail nicht immer stimmig sein müssen. Die genauere Untersuchung ergab auch, daß der Knabe auf dem Arm der Göttin eine Seitenlocke aufweist. Achim Lichtenberger schloß sich meiner Beobachtung vorsichtig an: „Es könnte sich vielleicht tatsächlich um eine Horuslocke handeln. Typisch für die Beit Nattif-Terrakotten sind die kranzartig schematisierten Haare und die Locke hat da eigentlich keinen Platz.“⁹⁵⁹. Gerade dieser Kontrast mit der normalen Wiedergabe des Haars bei den Beit Nattif-Terrakotten fordert eine besondere Erklärung.

Eine Locke könnte auch auf dem Medaillon einer unpublizierten Beit Nattif-Terrakotte zu erkennen sein, die sich im Besitz des Deutschen Evangelischen Instituts in Jerusalem befindet (H. 14,5cm, **Abb. b-124a/b**). Die Statuette greift den Typus der Anadyomene auf. Das Amulett zeigt einen runden Kinderkopf, die Locke ist nur als schwache Erhebung rechts über der Schläfe auszumachen. Weder die Form noch die Ikonographie des Amuletts ist ungewöhnlich oder nur für den Nahen Osten belegt. Die Darstellung eines Feldherrn oder Kaisers aus dem 2. Jh. n. Chr. in Liverpool zeigt ein ähnliches Phänomen, indem auf dem Panzer die Amulettmedaillons des Sarapis und des Harpokrates abgebildet sind⁹⁶⁰. Mehrere Isis-Aphrodite-Statuetten aus Nordägypten und der Levante, die während des 2. und 3. Jahrhundert entstanden, tragen an einem aufwendigen Peltoral zusätzlich Amulette, unter denen auch Harpokrates-Anhänger zu finden sind⁹⁶¹. Zuletzt sei eine Knabenbüste unter den Terrakotten der Beit Nattif-Gruppe erwähnt (H. 11,5cm), die an entlegener Stelle publiziert wurde (**Abb. b-125**)⁹⁶². Unschwer und sogar am deutlichsten unter den bisher gezeigten Statuetten ist hier die Jugendlocke an der rechten Seite des Kopfes zu erkennen.

Es ist festzustellen, daß es sich bei allen drei Knaben um Kindgötter handelt, die offenbar mit einer göttlichen Mutter oder Amme assoziiert wurden, nicht aber um eine irdische Person. Es könnte vermutet werden, daß es sich hier um Harpokrates handelt, der – wie oben gesehen wurde – in Palästina einige Spuren hinterlassen hat. Andererseits bietet seine mütterliche Begleiterin in vorliegenden Fällen keine ikonographischen Hinweise auf Isis. Daß Bildnisse der Ägypterin zuweilen an griechischen Aphroditetypen orientiert sind, dürfte kein Argument darstellen. Auch Astarte oder Atargatis sind mit der Liebesgöttin identifiziert worden. So steht immerhin im Raum, daß das Lockenmotiv einen nahöstlichen Kindgott kennzeichnete, ohne eine direkte Anlehnung an

⁹⁵⁹Mitteilung vom 24. 11. 2003.

⁹⁶⁰Hornbostel, Sarapis, Abb. 364.

⁹⁶¹de Ridder (1913) Kat.-Nr. 12, Taf. 3; Condurachi (1939) 37, Taf. 1; Jentel (1981); LIMC 2 (1984) 158, Nr. 85, s. v. Aphrodite in peripharia orientali (M.-O. Jentel).

⁹⁶²Statuetten (1969) Kat.-Nr. 3. Für die Übersetzung der Passagen aus der hebräischen Publikation danke ich Frau Nadine Pavie, Université de Rouen, sowie dem Stab der École Biblique de Jerusalem für die Unterstützung.

Ägypten. Andererseits wäre es möglich, daß den Koroplasten ein ägyptischer Ursprung des Motivs klar vor Augen stand und sie sich dessen, um einheimische Theologeme zu verbildlichen, in derselben Weise bedienten, wie sie griechische Bildformeln anwandten. Eine abschließende Beurteilung kann hier nicht getroffen werden, immerhin aber die Feststellung, daß unter Umständen zwischen Ägyptizismus und Darstellung eines ägyptischen Gottes in römischer Zeit ebenso zu trennen ist, wie in vorhellenistischer Zeit.

C. ÄGYPTISCHE GÖTTER IM NÖRDLICHEN ARABIEN

C. 1. Einleitung – C. 2. Zeugnisse hellenistischer Zeit – C. 3. Zeugnisse römischer Zeit I: Isis, Harpokrates und Sarapis – C. 4. Zeugnisse römischer Zeit II: Ammon

C. 1. EINLEITUNG

Der Begriff Nordarabien wurde in vereinfachender Anlehnung an die römische Provinzordnung gewählt¹, um ein Gebiet zu bezeichnen, das sich in den Gaulan, die Batanea, die Trachonitis und den Hauran gliedert (**Karte VIII**). Seine Fruchtbarkeit und die Möglichkeit, vom Djebel el-Arab aus die Kreuzung wichtiger Straßen zwischen Transjordanien, dem Inneren Syriens und Palästinas zu kontrollieren², machte es früh zum Objekt hegemonialer Bestrebungen. Nach Alexander zunächst im Besitz der Ptolemäer, geriet es gegen Ende des 3. Jhs. v. Chr. an die Seleukiden. Deren zunehmender Schwäche wegen gelangte es im 2. und 1. Jh. v. Chr. unter den Einfluß verschiedener Lokalmächte, vor allem der Hasmonäer und Nabatäer. In den Jahrhunderten um Christi Geburt gehörte das Gebiet Herodes dem Großen bzw. seinen Kindern. In dieser Zeit grenzte es an die Provinz Syrien, im Süden erstreckte sich die zu Syrien zählende Dekapolis und das nabatäische Königreich. Nach dessen Acquisition 106 n. Chr. wurde eine Provinz Arabien geschaffen, deren Nordgrenze sich durch den Hauran zog und als dessen Hauptstadt Bosra bestimmt wurde³.

Nachdem das Gebiet seit vorhellenistischer Zeit von jüdischer Seite als Teil des "Heiligen Landes" angesehen wurde⁴ und wie gesagt teilweise unter jüdischer Kontrolle stand (s. oben), ist für die griechisch-römische Antike auch mit einem bedeutenden jüdischen Bevölkerungsanteil zu rechnen. Archäologisch faßbar ist dagegen vor allem das pagane Habitat, welches sich teils dem hellenistischen Kultureinfluß öffnete, teils aber ältere künstlerische und religiöse Traditionen fortführte.

1 Das Gebiet erscheint auch in Weber (2006) als legitimer Betrachtungsraum.

2 Sartre (1985) 37-42.

3 Hölbl (1994) 121f.; Bechert (1999) 111-117, 199-202; Sartre (2001) 200f., 411ff., 442ff., 470ff., 1003ff.; Sartre (2001b) 402-408; Butcher (2003) 157-161; Dar (2003).

4 Als "Basan" wird es im Alten Testament geführt: Bibel-Lexikon (1969) 171.

C. 2. ZEUGNISSE HELLENISTISCHER ZEIT

Wie im übrigen Betrachtungsgebiet gibt es wenig Anzeichen dafür, daß ägyptische oder ägyptisierende Religionsformen aus der vorhellenistischen Epoche unter den gewandelten Bedingungen des Hellenismus weiterhin eine Rolle spielten (vgl. **Kap. B. 2.**). In einem wahrscheinlich hellenistischen Grab an der Straße zwischen Sia und Qanawat sollen vor einigen Jahren ägyptische oder ägyptisierende Amulette gefunden worden sein⁵. Die Datierung ergibt sich aus der Lage an der Straße, die aus dem 1. Jh. n. Chr. stammt⁶, deren Verlauf den zeitlich vorangehenden Gräbern aber angepaßt wurde⁷. In dem weitgehend geplünderten Inneren wurde (oder wurden?) neben kleineren, nicht näher identifizierbaren Schmuckstücken "un scarabée, une amulette égyptienne en céramique à glaçure verte" gefunden. Aus der Beschreibung geht nicht klar hervor, ob es sich um zwei Objekte handelt oder ob das Komma den Begriff Skarabäus von seiner Erläuterung trennt. In Grab Q9 der Nordnekropole von Qanawat wurde ein bislang noch unpublizierter Skarabäus gefunden⁸. Der Quellenwert dieser kleinen Figuren für den Beweis eines lokalen ägyptischen Kultes ist eher gering, zumal Qanawat an der wichtigen Überlandstraße von Bosra nach Damaskus lag, dadurch indirekt mit wichtigen Küstenorten der Levante verbunden war und deswegen wohl hin und wieder solche Schmuckstücke an den Ort gelangten.

Vor wenigen Jahren wurde allerdings eine aramäisch-griechische Inschrift aus dem Heiligtum von Sia publiziert, die unter anderem von der Einführung des Isiskultes berichten könnte⁹. Die aramäischen Teile des Textes müssen hier ergänzt¹⁰ und in deutscher Übersetzung wiedergegeben werden:

“Qasiyu, Sohn des
Matiyu, sei begrüßt!” (aramäisch)
Κάσιος [Ματ]-
ίου μνησ[θη]¹¹

5 Dentzer (1981) 98f.

6 Bauzou (1985) 150: unter Berufung auf frühe Inschriften aus Qanawat oder Sia, die das Engagement des Herodes oder Agrippa in der Gegend bestätigen.

7 Dentzer (1981) 80 Taf. 1

8 Zum Grab Q9 und seiner Datierung ins 1. Jh. v. Chr. s. Oenbrink (2000) 237f., 240. Ich danke Herrn Werner Oenbrink für den Hinweis.

9 Milik (2003); dessen Ergebnisse kritisch zusammengefaßt bei: Niehr (2003) 231.

10 Die Ergänzung betrifft eher die rechte Seite der Inschrift, während die wichtigen Wörter – zum Beispiel "Isis" – deutlich zu erkennen sind.

11 “Kasios, Sohn des Matios, man erinnere sich an ihn!”

“Im Jahre 204 führte er
den Baal-Schamin, die Isis,
die Seia und Malakelaha ein.” (aramäisch)

Erwähnt wird wahrscheinlich das 204. Jahr der seleukidischen Ära, dies wird von Milik und nach ihm von Herbert Niehr mit dem Jahr 105/4 v. Chr. angegeben. Wenn man allerdings die Ära dieser Dynastie nicht ab der Königserhebung Seleukos' I. (309/8 v. Chr.), sondern ab der Wiedereroberung der Satrapie (312 v. Chr.) beginnen läßt¹², dann wäre das genannte Datum gegebenenfalls noch höher anzusetzen¹³.

Es handelt sich um eine ehrende Gedenkinschrift, die möglicherweise von Kasios selber¹⁴ auf eine Mauer geschrieben wurde, die sicher in Verbindung mit einem Heiligtum stand. Das $\mu\eta\sigma\theta\eta$ in Zeile 4 stellt eine im Orient gebräuchliche Übersetzung des aramäischen "שלם/salam" (Z. 2) dar¹⁵. Bei der Einführung der genannten vier Numina handelte es sich also um keinen offiziellen Akt, sondern eher um das Aufstellen von Motivbildnissen des Baal-Schamin, der Stadtgöttin von Sia und der Isis. Eine Schwierigkeit bedeutet der Name "Malakelaha", der von Milik wörtlich als "l'Ange de Dieu", von Niehr gar nicht übersetzt wird. Milik deutet den "göttlichen Engel" in Anlehnung an eine griechische Inschrift in Gerasa für Zeus-Angelos als Sonderform eines höchsten Gottes. Die Erwähnung der Isis bringt er mit der, seiner Meinung nach ungefähr zeitgleichen¹⁶, Verehrung der ägyptischen Götter in Petra zusammen. Deren Kult in Petra ist aber (s. **Kap. E.**) erst ab der zweiten Hälfte des 1. Jh. v. Chr. nachzuweisen, datiert also deutlich später als die Sia-Inschrift. Eine Abhängigkeit letzterer von der Entwicklung im südlichen Transjordanien ist eher unwahrscheinlich. Möglicherweise ist die Aufstellung einer Isisfigur in Sia von der vorchristlichen Verehrung der Göttin im phönizischen Küstengürtel oder in Palästina abhängig¹⁷.

Als weiteres Indiz für eine bereits hellenistische Verehrung ägyptischer Götter im Hauran sind zwei aramäische theophore Namen aus der Region zu nennen, deren Bestandteil "Isis" ist. Milik¹⁸ nennt sie eher beiläufig und ohne Hinweis auf eine mögliche Datierung oder eine erfolgte bzw. noch

12 KLH 824, s. v. Zeitrechnung (H. H. Schmitt); KLH 711, s. v. Seleukidenreich (H. H. Schmitt).

13 Entsprechend die Datierung in SEG 53, 1914: 109/108 v. Chr.

14 Rehm (1940) 23f. zeigt auf, daß das auffordernde $\mu\eta\sigma\tau\eta$ normalerweise dem Subjekt vorangehen müßte. "Etwas anders liegen die Dinge bei den $\mu\eta\sigma\tau\eta$ von Weihenden Bauherren, Künstlern, Handwerkern ...". Hier könne das Subjekt vorangestellt sein, dafür werden dann auch Beispiele aus dem römischen Nahen Osten erbracht.

15 Rehm (1940) 17.

16 Milik (2003) 271.

17 Siehe hier **Kap. B. 2. 3., Kap. F.** und Salamé-Sarkis (1986) 207-209.

18 Milik (2003) 271.

geplante Publikation: "tym'ysy br flfs" (Tim-Isis, Sohn des Filofus) "tqylt brt 'bd'ysy" (Takilt, Tochter des Abd-Isis)¹⁹.

Aus Tafas, an der Stelle der antiken Stadt Dion²⁰ etwa 20 km nordöstlich der modernen Stadt Der'a und in der sogenannten Bataneia gelegen²¹, stammt den im Nationalmuseum von Damaskus erhältlichen Angaben zufolge eine Statuette der Isis (**Kat.-Nr. C1, Abb. c-1a/b**). In der Literatur wird diese Statuette durchgehend römisch datiert. Davon soll hier abgewichen werden, da sich die Statuette von den kaiserzeitlichen Figuren desselben Themas in motivischer und stilistischer Hinsicht erheblich unterscheidet. Zu nennen ist etwa die Sitzgelegenheit, die einem völlig anderen Typus folgt als dem bei Statuetten der nährenden Isis in römischer Zeit beliebten Thron. Dieser verfügt gemeinhin über eine gewaltige Rückenlehne, die wohl in Anlehnung an Bilder des Sarapis geschaffen wurde²², sowie über breite volutenverzierte Beine²³. Dieser Thron ist bei den meisten Darstellungen auf die Vorderansicht hin konzipiert und dient der dekorativen Rahmung der dargestellten Göttin (**Abb. c-2**). Deren monumentale Inszenierung entfaltet sich entsprechend auch und gerade im Flachbild²⁴. Bei der Statuette aus Tafas wird solches vermieden, der Sitz ist nur in der Seitenansicht auszumachen. Seine ikonographische Aussage geht nicht über die unmittelbare Funktion hinaus. Die zierliche Arbeit und Betonung der Details unterstreicht zusätzlich die vorrangige Verwendung als Möbel, seine Aussage als Götterattribut tritt dagegen zurück.

Wie bei dem unauffälligen Thron, so wird auch hinsichtlich des räumlichen Aufbaus und mit Rücksicht auf die zweckgebundene Bewegung der Figur nicht die flächige, breite Anlage der meisten Statuetten der Kaiserzeit (**Abb. c-3**) angestrebt. Die Isis aus Tafas wendet Gesicht wie Oberkörper dem Kind zu und widmet sich dem Vorgang des Nährens. Weil die Göttin ihrem Sohn mit dem linken Oberschenkel Halt bieten muß, ist der linke Fuß zusätzlich zu dem kleinen Schemel aufgestellt worden. Der rechte Oberschenkel ist entsprechend tiefer gelagert. So „schraubt“ sich die Figur empor, von dem spitz vorragenden, entlasteten rechten Fuß bis zur angehobenen linken Schulter. Diese Bewegung ist trotz der eher verdeckenden Stofflichkeit des Gewandes gut nachzuvollziehen. Unter den schweren Bahnen der Palla, deren Oberflächenstruktur bzw. deren

19 Entsprechende theophore Namen mit ägyptischen Göttern sind in der Region nicht unüblich, bzgl. Ammon weiter unten; weitere Isis-Namen sind aufgelistet bei: Vattioni (1989) 75f.

20 Lichtenberger, Dekapolis, 50-62.

21 Weber (2006) 36f.

22 Langener (1996) 68f.

23 Tran Tam Tinh, Isis lactans, 31-38.

24 S. neben den zahlreichen Reliefdarstellungen der Isis auf tönernen Lampengriffen auch eine kaiserzeitliche Stele aus Ägypten mit Grabinschrift und Bildnis der Isis lactans : I. Varsovie Taf. 72. Oder die beinerne Relieffappliance mit Isis im Athener Benaki-Museum: Marangou (1976) 54f., 119, Nr. 183, Taf. 53e.

Wicklung nur mit einigen markanten Faltenzügen angegeben ist, sind die Gliedmaßen nur schwach zu erkennen. Dennoch bieten die dreidimensionale Anlage, die gezielte Führung des Konturs und Verteilung der Falten, die Hebungen und Senkungen genauen Einblick in den Aufbau der Figur.

Die Abweichung von den kaiserzeitlichen Darstellungsweisen der Isis lactans stellt die Statuette aus Tafas anderen Figuren zur Seite, deren Erscheinungsbild ebenfalls nicht (oder noch nicht) als kanonisch anzusprechen ist. Dabei handelt es sich besonders um zwei Statuetten aus Kharayeb, Libanon²⁵, die aufgrund ihres Fundzusammenhangs in die Zeit um 100 v. Chr. gehören werden (vgl. **Kap. F.**). Ungeachtet der Unterschiede zu **Kat.-Nr. C1**, was das Einzelmotiv angeht, zeigen sie dennoch an, daß zu dieser Zeit bezüglich der hellenistischen Darstellungsweise der nährenden Muttergottheit noch experimentiert wurde. Auch hier steht die genrehafte Eigenständigkeit im Vordergrund, Isis agiert als wirkliche Mutter und ist noch nicht zur Mütterlichkeits-Ikone erstarrt. Einen Vorläufer dieser Entwicklung könnte man entsprechend auch in der Statuette aus Tafas erkennen, die entsprechend in das 2. oder 1. Jh. v. Chr. zu datieren wäre. Leider sind die verfügbaren Abbildungen²⁶ nicht gut genug, um diese Einschätzung anhand weiterer Analysen zu bestätigen.

25 Tran Tam Tinh, Isis lactans, 34f., Kat.-Nr. A-27/28, Abb. 54-55.

26 Bei einem Besuch in Damaskus konnte ich das Stück nicht selber in Augenschein nehmen, im Gegensatz zu vielen anderen Objekten des Nationalmuseums war diese Isis nicht auffindbar.

C. 3. ZEUGNISSE RÖMISCHER ZEIT I: ISIS, HARPOKRATES UND SARAPIS

Inhalt: C. 3. 1. *Einleitung* – C. 3. 2. *Geb und Imhotep?: Errata* – C. 3. 3. *Isis im nördlichen Arabien* – C. 3. 4. *Harpokratesbildnisse* – C. 3. 5. *Sarapisbildnisse* – C. 3. 5. 2. *Sarapisbüsten* – C. 3. 5. 3. *Ein henotheistischer Spanhalter?*

C. 3. 1. Einleitung

Das heutige Südsyrien hat formal und inhaltlich sehr unterschiedliche Zeugnisse der ägyptischen Gottheiten hervorgebracht. So divergent das Material aber auch ist, das ikonographische Spektrum entspricht in frappierender Weise der bereits für Palästina feststellbaren Situation: Gegenüber einer eher zufälligen, unerheblichen Präsenz der Göttin Isis treten Harpokrates und vor allem Sarapis viel deutlicher hervor. Letzteres könnte mit der regionalen Sonderrolle des Sarapis-Ammon zusammenhängen (s. **Kap. C. 4.**).

Zu den seltenen, wenn auch nicht unerwarteten Darstellungen gehört ein Bronzefigürchen des Osiris-Kanopos (**Abb. c-4a/b, Kat.-Nr. C2**), das 1987 in Sia im Gebiet des sogenannten Tempels 2 gefunden worden sein soll. Gemessen an der Entwicklung dieses Heiligtums²⁷ ist die Statuette wahrscheinlich in das 2. Jh. n. Chr. bzw. noch später zu datieren. Laut Aussage der Ausgräber²⁸ handelt es sich bei dem Objekt nicht um einen Streufund, vielmehr wurde es zusammen mit einem ebenfalls noch unpublizierten (gleichwohl im Museum von Suweida ausgestellten) fragmentierten Räucheraltar gefunden (**Abb. c-5, c-6**). Der Altar aus verbrannten Marmor (?) besitzt die Form eines mit tordierten Kanneluren versehenen Säulchens (H. ca. 20cm), dessen aus mehreren Ringen und einer dicken Abakusplatte aufgebautes Kapitell die eigentliche Möglichkeit zum Brand- oder Räucheropfer in Gestalt zweier quadratischer Aussparungen trägt. Die Funktion der letzteren wird durch deutliche Verkohlungen dokumentiert. Vor diesem Aufbau sind trotz des schlechten Erhaltungszustandes noch die Füße einer ehemals vorhandenen Adlerfigur erhalten. Auch die anderen Seiten der benannten Aussparungen waren ehemals figürlich dekoriert. Jedoch ist davon heute nichts mehr zu erkennen. Der Fundzusammenhang könnte nahe legen, daß die Osiris-Statuette nicht zufällig in den Heiligtumskontext geriet. Sie stellt aber – ebenso wie der Altar – kein vollständig überkommenes Monument dar, sondern war ehemals auf einen größeren, sicher aus Metall gefertigten Gegenstand appliziert. Dabei handelte es sich wahrscheinlich um ein Gefäß oder

²⁷ Niehr (2003) 248-251; laut Freyberger (1998) 57f. ist am ehesten die gleichnamige Stadtgöttin von Sia als Herrin von "Tempel 2" anzusehen.

²⁸ Persönliche Mitteilung durch Pierre-Marie Blanc.

um eine Lampe²⁹, vergleichbares für einen Osiris der vorliegenden Ikonographie hat sich bisher nicht gefunden. Eine Parallele für den Kanopos stellt das Amulett aus der Gegend von Megiddo dar (**Kat.-Nr. B35**), jedoch ist dieses aus Glas und wurde sicher anders verwendet als die hier vorgestellte Bronze³⁰. Ein Osiris-Kanopos ist noch auf dem weiter unten behandelten Spanhalter dargestellt (s. **Kap. C. 3. 5. 3.**).

C. 3. 2. Geb und Imhotep?: Errata

Hier seien zwei Vorschläge aus der Literatur aufgegriffen, nach denen die ägyptischen Götter Geb und Imhotep eine gewisse Bedeutung unter den Gottesvorstellungen des Nahen Ostens römischer Zeit eingenommen haben sollen. Ein solcher ägyptischer Einfluß sollte in beiden Fällen nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden und wäre dem Verfasser auch sehr willkommen. Eine genauere Prüfung der Sachlage stößt allerdings schon auf das grundsätzliche Problem, daß abgesehen von den unten inkriminierten Stücken weder für Geb noch für Imhotep irgendwelche anderen Belege zu finden sind.

Vor einigen Jahren hat Thomas Maria Weber eine bekannte Darstellung des Gottes Kronos aus der Umgebung von Damaskus (**Abb. c-7**) hypothetisch mit dem ägyptischen Gott Geb identifiziert³¹. Als Argument diente ihm dabei der Umstand, daß Kronos mit der linken Hand die ἄρπη, in seiner Rechten aber ein florales Szepter hält, aus der die Büste einer unbärtigen Gestalt emporwächst. Dies erinnert entfernt an das Motiv des von Isis präsentierten Horusknaben auf der Blüte³². Weber weiter: “One may speculate whether the bust on the Harran-Relief is that of Zeus, the son of Kronos. If so, this object would have originated in Egypt where Kronos was identified with the earth god Geb.” Der etwas unvermittelte Sprung zur ägyptischen Mythologie ist schwer nachvollziehbar: Von einem allgemeinen Standpunkt aus gleichen sich die beiden Götterväter Geb und Kronos³³ zwar und wurden im hellenistischen Ägypten immer wieder identifiziert³⁴. In Anlehnung an Kronos-Saturn wurde Geb als griechische Vatergottheit mit einem den Scheitel bedeckenden Mantel dargestellt. In den meisten Fällen wurde dieser Typus gewählt, um die Verbindung mit dem Krokodilgott Sobek zu schließen, der bereits in pharaonischer Zeit ebenfalls mit Geb identifiziert wurde: Zu der Kronos-Typologie kommt dann ein kleines Krokodil, das auf dem linken oder rechten Unterarm getragen

29 Eine Marsyasaplike, die in ganz ähnlicher Weise hinten offenblieb, um wie der Kanopos aufgesetzt zu werden, hat Norbert Franken publiziert und mit Parallelen versehen: Franken (2010) 253-256.

30 Vgl. auch die Parallelen aus Bronze in: Fouquet (1973).

31 Weber (2006) 28f. Kat.-Nr. 6 Taf. 4a.

32 Bezeichnenderweise sind es in der Kunst griechisch-römischer Zeit immer Frauen, die Harpokrates auf einer Blüte tragen: s. hier **Kap. D. 5. 3. 2.** und Morenz/Schubert 68ff.

33 LÄ 2 (1977) 427-429 s. v. Geb (H. te Velde).

34 Siehe die gesammelten Belege in: Valske (2010) 13 mit Fnn. 40, 44.

wird³⁵. Allerdings spielte Geb-Kronos, so wichtig seine Rolle innerhalb der ägyptischen Götterlehre auch war, außerhalb des Nillandes keine Rolle³⁶.

Ebenfalls vor einigen Jahren hat Katja Lembke drei hauranitische Basaltstatuen behandelt³⁷, die heute im Nationalmuseum von Damaskus stehen und in römische Zeit datiert werden könnten (**Abb. c-8**)³⁸. Sie zeigen jeweils einen sitzenden, teils auch bärtigen Mann, der auf seinen Knien ein aufgerolltes Volumen hält. Vielleicht handelt es sich bei den Statuen um Votivgaben, allerdings folgen sie keiner erkennbaren, einheitlichen Ikonographie, noch wird ein Gottesname in den zwei Inschriften erwähnt, die in die Schriftrollen eingetragen wurden. Dieses signifikante Motiv erinnert die Autorin an die ähnliche Darstellungsweise des vergöttlichten ägyptischen Arztes Imhotep³⁹, der in griechisch-römischer Zeit eine ausgesprochene Popularität erfuhr⁴⁰. Wie bei der These Webers über den Gott Geb erscheint aber auch hier ein solcher Brückenschlag nicht zwingend; vor allem stellt sich die Frage, vor welchem kulturellen Hintergrund ein so unvermittelter und für Außenstehende schwer zu entschlüsselnder Ägyptizismus Eingang in die griechen- und römische Ikonographie des Nahen Ostens gefunden haben soll. Man sollte zum Beispiel Hinweise anderer Denkmälergattungen auf Imhotep erwarten. Lembkes wichtigstes Argument bleibt die geöffnete Buchrolle: „Darstellungen mit geöffneter Buchrolle sind in der hellenistisch-römischen Kunst unüblich.“⁴¹ Diese Behauptung muß natürlich weiter überprüft werden. Wirklich scheint das Motiv in der Großplastik schwer auffindbar, in der Kleinkunst war es allerdings umso beliebter, wie etwa die Statuette eines lesenden Mädchen mit geöffneter Buchrolle auf dem Schoß (**Abb. c-9a**)⁴² oder die Figur eines Philosophen in der Sammlung der Bibliothèque Nationale de Paris (**Abb. c-9b**) demonstrieren. Manche der Statuetten tragen Inschriften genau dort, wo sie bei den Basaltstatuen Katja Lembkes Aufmerksamkeit erregten⁴³. Die Zuspitzung auf den ägyptischen Vergleich scheint also alles andere als zwangsläufig zu sein⁴⁴.

35 So etwa auf den kaiserzeitlichen Gaumünzen des Koptites: Geissen/Weber (2003) 278-284; vgl. Geissen/Weber (2003) 262. Zum figürlichen Material: Valske (2010).

36 Es sei daran erinnert, daß der Verweis für den heute verlorenen Votivaltar aus dem Tempel von Qadesh (s. Kap. B. 6. 1.) hypothetisch bleiben muß!

37 Lembke (2000).

38 Die Statuen auch im Katalog von Sartre-Fauriat (2001) 288-291, Kat.-Nr. 52f. Ein Versuch der Datierung in die hadrianische Zeit nach stilistischen Kriterien: Skupinska-Løvset (1999) 216.

39 Lembke (2000) 260f.

40 Kákosy (1995) 2973-2979.

41 Lembke (2000) 260.

42 Frey-Asche (1997) 79, Kat.-Nr. 49.

43 Grandjouan (1961) 11, 46, Nr. 90, 94, Taf. 4.

44 Zusätzlich sei noch auf die bekannte Statue des Gudea im Louvre hingewiesen (Inv.-Nr. AO3, 2100 v. Chr.), die andeutet, daß das Motiv der Schriftrolle bzw. -tafel auf dem Schoß auch im Orient so unbekannt nicht ist: Walker (2003) 258f.

C. 3. 3. Isis im nördlichen Arabien

Aus römischer Zeit stammt kein ikonographisches Objekt aus dem Betrachtungsgebiet dieses Kapitels, das sicher als Isis zu deuten wäre: keine Terrakotten, keine Bronzen⁴⁵, keine Darstellung auf Münzen. So scheint nicht nur keine Tradition von der hellenistisch belegten Isisverehrung in Sia ausgegangen zu sein; es ist auch keine Assoziierung mit einheimischen Göttinnen nachvollziehbar. Eine griechische Inschrift aus Mismije, dem antiken Phaina, an der Straße von Bosra nach Damaskus, dokumentiert zwar die Aufstellung einer Isisstatue für die 160er Jahre n. Chr., jedoch steht dieser Beleg allein da⁴⁶:

[Υπὲρ σω]τηρ[ίας καὶ νεί]κης τῶν κυρίων Αὐτοκρατόρων
 Λ(ούκιος) Αὐρήλιος Μάξιμος
 ἑκατόνταρχος λεγ(έωνος) ἰς' [Φλ(αβίας) Φίρ(μης)] τὴν Εἴσιν
 ἀνέθηκεν.

Die Inschrift gehörte zur Fassade eines heute verlorenen Bauwerks, das lange als “Praetorium” bezeichnet wurde⁴⁷. Sie war eingebaut unter der rechten Nische, die wie ihr Pendant auf der linken Seite der Front das Hauptportal flankierte (**Abb. c-10**). Hier ist die genannte Isisstatue aufgestellt gewesen. Was die antike Position der Inschrift angeht, so notierte Waddington: „au dessus de la niche, qui se trouve à droite de la porte du temple“⁴⁸. In der linken Nische stand wohl eine Statue der Eirene⁴⁹.

Das Gebäude, das in den äußeren Abmessungen nur wenig länger als breit war, diente zweifellos kultischen Zwecken. Sein annähernd quadratisches Inneres war durch eine zentrale Säulenvierung gegliedert. An der Stirnwand, dem Haupteingang gegenüber, befand sich eine tiefe, tonnenüberwölbte und muschelbekrönte Apsis. Diese wurde links und rechts durch Nebenkammern flankiert. Der Gebäudetypus ist auch anderweitig in der Region verwendet worden, zum Beispiel beim Tychaion von Sanamein, etwa 20 km westlich von Mismije und durch Inschriften exakt ins Jahr 191 n. Chr. datierbar⁵⁰. Beide Tempel wurden in einer Zeit errichtet als römische Soldaten

45 Eine Darstellung der Aphrodite mit in die Stephane integriertem Basileion, die sich heute im Nationalmuseum von Damaskus befindet (Inv.-Nr. 7620), stammt zusammen mit mehreren Parallelen vielleicht eher aus der phönizischen Küstenregion: Baal (1982) 220ff., Nr. 207 (K. Parlasca); Fleischer (1983) 34, Nr. 15, Taf. 7. Vgl. Weber (2009b) 20.

46 Stoll (2001) 483, Nr. 124; RICIS 402/0901.

47 Hill (1975) 347-349.

48 Waddington (1870) Nr. 2527.

49 Waddington (1870) Nr. 2526.

50 Freyberger (1990).

befestigte Straßen durch die Gegend anlegten, um diese damit kontrollierbar und sicherer zu machen. Ähnlich wie in Mismije ist es auch in Sanamein ein Offizier, diesmal der legio III Gallica, der das Heiligtum errichtete. Die Gebäude und die Weihungen reflektieren keine lokalen Kultrationen, sondern wurden errichtet, um das Gelingen römischer Macht zu feiern bzw. zu beschwören.

In diesem Sinne ist auch die Loyalitätsbekundung ὑπὲρ σωτηρίας καὶ νείκης zu verstehen, die in ähnlicher, lateinischer Form bereits in Jerusalem (**Kap. B. 8. 2. 1.**) und Leggio (**Kap. B. 6. 3.**) begegnete. Auch wenn dem Centurio Lucius Aurelius Maximus eine bestimmte persönliche Isis-Gläubigkeit unterstellt werden kann, so wählte er die Göttin bzw. ihre Statue doch besonders deswegen, da sie ihm das Heil und die Sieghaftigkeit des Kaiserpaars gut zu gewährleisten schien⁵¹. Isis ist hier also nicht etwa einer einheimischen Göttin angeglichen, sondern entspricht der Tyche in Sanamein, der ebenfalls eine Eirene/Pax zugesellt war. Ob die Ägypterin mit Füllhorn und Ruder dargestellt gewesen ist, scheint wahrscheinlich, ist aber nicht mehr nachzuprüfen.

C. 3. 4. Harpokratesbildnisse

Im Gegensatz zu anderen Gottheiten hinterließ der Glaube an Harpokrates in der Region keine aufwendigen plastischen oder epigraphischen Zeugnisse, allerdings können zum Beispiel einige Amulette, Kleinbronzen und andere Objekte unter seinem Namen versammelt werden.

In seinen Erörterungen der numismatischen Funde aus Sia⁵² hat Christian Augé darauf hingewiesen, daß der Hauran-Ort mehr Münzen eines bestimmten Reversstypus gezeitigt hat, als jede andere Stätte der Umgegend: Es handelt sich um ein Zahlungsmittel geringen Nennwerts, das an vergleichbare Münzen trajanischer Zeit aus Alexandria erinnert⁵³. Auf der Rückseite ist die sogenannte *hmhm*-Krone abgebildet. Es wurde allerdings festgestellt, daß dieses Motiv zwar recht deutlich zu sehen ist, daß aber andererseits die Münzen aus Sia weder ein Datum tragen noch ein genaues Kaiserporträt erkennbar ist und daß weiterhin der Durchmesser und das Gewicht von denen der alexandrinischen Münzen abweichen. Die Frage ist berechtigt: “s’agit-il d’imitations?”⁵⁴ Da Falschmünzer sich kaum mit diesem kümmerlichen Nominal abgegeben haben werden, käme vielleicht die Nutzung als Wert- oder Eintrittsmarke in Frage. Die Bedeutung der *hmhm*-Krone kann

51 Vgl. aus antoninischer Zeit RICIS 304/0608 (= I. Ephesos V Nr. 1503), die Weihung geht hier an Artemis und an den Kaiser Antoninus Pius, aber aufgestellt wurde eine Isis.

52 Augé (2003) 235f., Nr. 128-145.

53 Iside (1997) 185, Kat.-Nr. IV.69.

54 Augé (2003) 236.

in der Levante nicht unbekannt gewesen sein, sie wurde bereits in einem früheren Kapitel erörtert (s. **Kap. B. 4. 3.**). Dort wurde dargelegt, daß die Krone nicht nur Harpokrates schmücken kann (wie Christian Augé zu glauben scheint), sondern überhaupt junge, wirkungsmächtige Götter, zu denen freilich der Horusknabe ausdrücklich gehört. Die Münzen aus Sia bleiben mysteriös, können aber als erstes Indiz dafür gelten, daß ein jugendlicher Gott in der Region von Wichtigkeit war und vielleicht in ägyptischer oder ägyptisierender Manier dargestellt wurde. Ob darin freilich Harpokrates zu erkennen ist, läßt sich nicht abschließend klären.

a) Eine nur in einer schlechten Aufnahme publizierte Bronzestatuetten stellt Harpokrates stehend dar (**Kat.-Nr. C3; Abb. c-11**). Das Stück soll unter Umständen aus Damaskus selber stammen⁵⁵. Das ist von Interesse, weil diese Provenienz auch für ein weiter unten erwähntes Objekt (**Kap. C. 3. 5. 3.**) angegeben wird. Jedoch ist die Herkunftsangabe für beide Objekte ebenso unsicher wie ihr zeitliches Verhältnis zueinander.

b) Aus Bosra stammt eine Harpokratesstatuette, die 1951 an das Museum in Damaskus abgegeben wurde (**Kat.-Nr. C4; Abb. c-12**). Die unregelmäßigen, gedrungenen Proportionen karikieren das kindlich-dralle Erscheinungsbild vieler Harpokrates- und Erosstatuetten und könnten die Statuette ins 3. Jh. n. Chr. datieren. Zum Vergleich wären Erosen auf dionysischen Sarkophagen dieser Zeit heranzuziehen⁵⁶. Eine sehr ähnliche Körperauffassung ist bei einer Statuette aus Beth Guvrin zu beobachten (s. **Kat.-Nr. B48** in **Kap. B. 9. 2. 4.**).

Möglicherweise stammen auch andere, heute im Nationalmuseum von Damaskus aufbewahrte Harpokratesstatuetten aus der Region. Zu beweisen ist dies nicht, bis auf weiteres sollen diese Statuetten hier aber wenigstens erwähnt sein.

c) Die Terrakottastatuette eines auf dem Rücken eines Vogels hockenden Harpokrates (**Abb. c-13; Kat.-Nr. C5**) vertritt ein Darstellungsschema, das in der Koroplastik Ägyptens, woher das Objekt zweifellos stammt, seit dem Hohen Hellenismus bekannt ist. Am häufigsten reitet der Gott dabei eine Gans⁵⁷, das Tier wird auch hier gemeint sein. Mehrere der römischen Parallelen weisen ebensolche, vor dem Brand angebrachte Nachritzen auf wie die Statuette in Damaskus. Für eine sogar für römische Verhältnisse späte Datierung sprechen zusätzlich die proportional unregelmäßig

⁵⁵ Ronzevalle (1937/8) 134f.: "la provenance du bronze Popolani n'était pas connue à l'époque (Juillet 1933) où j'ai pu l'étudier. Le Dr. Popolani pensait qu'il provenait de la Damascène même."

⁵⁶ Kranz, ASR V 2, 21-26, zum Beispiel ebd. Kat.-Nr. 123 Taf. 31 aus spätseverischer Zeit.

⁵⁷ Perdrizet (1921) 32ff.; Bayer-Niemeier (1988) 104ff., Kat.-Nr. 133-138; Dunand (1990) 88-90, Nr. 187-193; Fjeldhagen (1995) 43ff. mit unterschiedlichen Reittieren; Bailey (2008) 16, 36, Nr. 3071-4, Taf. 13.

geformten, in ihren Bewegungen nur mangelhaft aufeinander abgestimmten Körper der beiden Figuren; weiterhin das kantige, flächige Sitzschema, der aus klobigen Segmenten zusammengesetzte, wenig kindliche Körper, letztlich die parataktisch, unorganisch angeordneten Vogelbeine⁵⁸.

d) Eine Bronzestatuetten des Gottes (**Kat.-Nr. C6; Abb. c-14**) zeigt diesen zwar stehend, aber nicht in dem bisher geläufigen Schema, nach dem Harpokrates sich links aufstützt oder diese Gewichtverteilung wenigstens nachzuvollziehen scheint. Die sonderbare, nicht klar motivierte Anwinkelung des rechten Arms könnte durch eine nachantike Verbiegung begründet sein, allerdings fehlen dafür deutliche Anzeichen. Auch der aufgerichtete Oberkörper mit der markanten Wendung des Kopfes entspricht nicht der gängigen Harpokratesikonographie. Das Aufwärtsstreben der ganzen Erscheinung wie der gereckte Arm erinnern dagegen an manche Erosen, die auf bronzenen Treppenbasen Statuetten der Aphrodite begleiten⁵⁹. Vielleicht wurde das Figürchen nach einem solchen Vorbild geschaffen und gehörte sogar zu einer entsprechenden Gruppe auf einer Basis. Letzteres würde auch der Umstand bestätigen, daß die Größe und die fehlende Öse auf dem Rücken gegen eine Nutzung als Phylakterion sprechen.

e) Im Gegensatz zur vorangehenden **Kat.-Nr. C6** besitzt das Museum auch eine Statuette (**Kat.-Nr. C7; Abb. c-15a/b**), die Harpokrates nicht als niedliches Kleinkind, sondern als bereits älteren Knaben vorführt. Das labile Standschema könnte durch das Aufstützen auf einen Pfeiler begründet sein, allerdings sind dadurch die extremen S-Linien des gekurvten Konturs und der Körperachse nicht vollends gerechtfertigt. Weiter wäre zu berücksichtigen, daß die schiefe Position, wie sie auf den beigegebenen Abbildungen auffällt, durch die moderne Sockelung erklärbar ist. Das fragliche Standschema kehrt bei anderen Bronzestatuetten des Gottes wieder⁶⁰ und vielleicht auch bei einer heute in Amman befindlichen Figur (**Kap. D. 5. 2.**); als weitere Parallele könnte eine Statuette im Nationalmuseum von Beirut gelten (**Abb. c-15bis**), allerdings wirkt deren Stand deutlich stabiler. Eine wirkliche Stütze ist bei den Parallelen nicht immer auszumachen⁶¹. Es ergibt sich vielmehr der Eindruck, daß die Figuren selbständig sind und daß die abkippenden Körperachsen, die fast eine Zickzacklinie bilden, zwischen zwei unsichtbare senkrechte Linien links und rechts der Figur eingespannt sind. Ein Indiz auf eine späthellenistische bzw. kaiserzeitliche Entwicklung dieser

58 Vgl. etwa mit einer Statuette im British Museum: Bailey (2008) Nr. 3071, Taf. 13.

59 Fleischer (1983) 31-42; LIMC 2 (1984) 158f., Nr. 86, 112, s. v. Aphrodite in periphria orientali (M.-O. Jentel); LIMC 3 (1986) 947, Nr. 81, s. v. Eros in periphria orientali (C. Augé – P. Linant de Bellefonds); Weber (2009b) 20.

60 LIMC 4 (1988) 418, 427, Nr. 6c, 10a, 161 etc. s. v. Harpokrates (V. Tran Tam Tinh); Charbonneaux (1958) 102, Taf. 27, 1; Gods Delight (1988) 132-136; Marangou (1976) 53f., 120, Nr. 185, Taf. 54b.

61 Vgl. auch die **Kat.-Nr. B18** (Abb. b-26) und deren in **Kap. B. 3. 6.** genannten Vergleiche.

Typologie und ein hypothetischer Hinweis darauf, daß ein prominenter Vertreter ursprünglich im Rahmen einer (Kultbild?-)Gruppe aufgestellt war, bietet die Verwendung im Zusammenhang von Amuletten: entweder mit Persephone und Demeter oder mit Isis und Sarapis⁶². Die Amulette, die in Metall, aber auch in Stuck gefertigt wurden, stammen zwar vor allem aus der römischen Kaiserzeit. Jedoch trägt eine vergoldete Mumienmaske im Petrie-Museum London, die aufgrund der Frisur gut in neronische Zeit datiert werden kann, eine entsprechende Triade⁶³, deren Vorbild also weiter zurückreichen muß.

f) Eine Statuette des Gottes an einem Ring scheint das eben erörterte Erscheinungsbild zu wiederholen (**Kat.-Nr. C8; Abb. c-16**), wie trotz des geringen Maßstabs und des Erhaltungszustands vor allem am Standmotiv und an der Neigung des Kopfes erkennbar ist. Eine typologisch sehr ähnliche und nur wenig größere Statuette wurde vor wenigen Jahren im Kunsthandel angeboten⁶⁴. Sie besitzt allerdings noch zahlreiche weitere Attribute, die im vorliegenden Fall nicht zu verifizieren sind. In beiden Fällen kann von der Darstellung des Harpokrates als Pantheos ausgegangen werden. Der vielleicht von einer Schlange umwundene Stab auf der linken Seite zeigt die Qualität des Kindgottes als Heiler an, allerdings steht dieser Aspekt kaum im Vordergrund. Zunächst nicht einfach zu klären ist der Ring auf der Rückseite der Statuette. Es kann schwerlich von einer Trageweise an der Hand ausgegangen werden, obgleich plastische Darstellungen ägyptischer Gottheiten – etwa Sarapusbüsten – auf Fingerringen römischer Zeit nicht ungewöhnlich sind⁶⁵.

g) Eine erheblich beschädigte Statuette des Harpokrates kann wenig weitere Informationen bieten (**Kat.-Nr. C9; Abb. c-17**). Zu erkennen sind aber deutlich die Reste des Füllhorns und der Gestus der rechten Hand.

h) Zwei Figürchen, die den auf einer Ziege reitenden Harpokrates zeigen, befinden sich ebenfalls im Nationalmuseum von Damaskus (**Kat.-Nr. C10-C11; Abb. c-18/c-19**). **Kat.-Nr. C11** soll wie **Kat.-Nr. C1** aus Tafas stammen. Die Verlässlichkeit dieser Angabe ist nicht mehr nachzuprüfen, wird in der Literatur aber vorausgesetzt. Keinesfalls können die beiden Statuetten, die weder gleichzeitig entstanden sind noch vermutlich gleichzeitig verwendet wurden, einen Isiskult in Tafas

62 Robinson (1937); Roeder, *Bronzefiguren*, 492, §664g; 492, §664i, Taf. 66g; Pamminger (1990) 143, Nr. 100; Grenier (2002) 236, Nr. 418, Taf. 68; Ede (2007) Nr. 7 (chem. Slg. Mustaki); Cahn (2009) 158f., Nr. 305.

63 *Excavating Egypt* (2005) 100, Nr. 76.

64 Malaise (2008). Siehe auch: LIMC 4 (1988) 424, Nr. 121a, s. v. Harpocrate (V. Tran Tam Tinh u. a.).

65 Mráv (2002). Zahlreiche Parallelen versammelt in: Lunsingh Scheurleer (1996).

indizieren⁶⁶. Das Motiv des reitenden Harpokrates wurde bereits oben anhand der **Kat.-Nr. C5** angesprochen⁶⁷. In den meisten Fällen kann für das Reittier ein ägyptischer Bezug hergestellt werden. Diese Möglichkeit ist jedoch bei der Ziege zumindest erschwert, die im Nilland zwar nicht unwichtig ist – man denke etwa an den heiligen Bock von Mendes⁶⁸ –, aber ikonographisch keine besonders prägnante Rolle spielt. Ein ägyptologischer Erklärungsversuch ist deswegen vielleicht nicht so attraktiv wie eine Ableitung von dem aphroditischen Motiv des auf dem Bock reitenden Eros. Dazu seien zwei Monumente angeführt: In Sepphoris (Galiläa, vgl. hier **Kap. B. 6. 4.**) wurde vor einigen Jahren eine Bronzeplakette gefunden, die möglicherweise ehemals Teil eines Gefäßhenkels war (**Abb. c-22a**)⁶⁹. Das Stück befindet sich heute im Archäologischen Museum der Universität von Haifa. In Hamburg ist eine kaiserzeitliche Aschurne ausgestellt⁷⁰, deren Nebenseiten (**Abb. c-22b**) dasselbe Motiv aufweisen. Wie zur Bestätigung des aphroditischen Zusammenhangs beherbergt das damaszenische Nationalmuseum auch ein typengleiches Figürchen, das statt des Harpokrates eine sitzende (!) Aphrodite Anadyomene auf dem Tier reiten läßt (**Abb. c-20**)⁷¹. Aus dem israelischen Kunsthandel (und deswegen ohne weitere Provenienzzangabe) stammt eine Statuette des reitenden Harpokrates, die **Kat.-Nr. C10-C11** sehr ähnlich ist (**Abb. c-21**)⁷². Wie die **Kat.-Nr. C11** trägt auch dort das Tier eine Art Pektoral um den Hals. Die Verwendung all dieser Stücke, die aufgrund der gebohrten Plinthen recht speziell gewesen zu sein scheint, bleibt unklar. Als Ort der erstmaligen Verbindung des erotischen Schemas mit isidischer Ikonographie ist Ägypten ohne weiteres denkbar.

Obige Statuetten (a-h) lassen sich meist nicht konkreter als in römische Zeit datieren. Ihr regionales Auftreten ist unter Umständen vollkommen zufällig und ein Objekt muß mit dem anderen nichts zu tun haben. Dennoch fällt auf, daß Harpokrates im Gegensatz zu seiner Mutter überhaupt belegt ist. Isis ist deutlich unterrepräsentiert und man fragt sich unwillkürlich: Kann der Kindgott denn innerhalb der umgebenden Kultur ohne eine entsprechende Berücksichtigung seiner Mutter „funktionieren“? Es ist immerhin fraglich, ob er seine Qualitäten, deretwegen man ihn vielleicht anrufen möchte – Schutz der Kinder, Fruchtbarkeit, Rettung aus Krankheit und Not etc. – ohne den Zusammenhang der Familie, sozusagen als semantische Vollwaise, überhaupt zum Einsatz bringen kann. Dieses bisher nicht erkannte Problem wird umso gravierender, wenn man sich zum Vergleich

66 Vgl. Weber (2006) 49: „The existence of Egyptian cults in the Batanea is proven by the miniature statuette...“

67 S. auch: Hoffmann/Steinhart (2001) 61, Kat.-Nr. 23 mit weiterer Literatur.

68 LÄ 6 (1986) 1400f., s. v. Ziege (L. Störk); Kozloff (1981) Kat.-Nr. 63: seltenes BronzeFigürchen des Bocks von Mendes mit äg. Krone; jetzt auch in Christie's (2004) 138, Kat. 149. S. auch: Geissen/Weber (2007) 275-284.

69 Meyers (1997) 267, Abb. 3. S. zum Vergleich: Thomas (1982) Abb. 6.

70 Als Inv.-Nr. 2001.35 im Hamburger Museum für Kunst und Gewerbe.

71 Inv.-Nr. 15206, nicht publiziert.

72 Deutsch (2004) Nr. 321: aus der Sammlung Yoav Sasson, H. 5,1cm.

vor Augen führt, daß es unter den epigraphischen Erwähnungen des Gottes in der übrigen griechisch-römischen Welt kaum eine gibt, die ohne die gleichzeitige Nennung der Isis, des Sarapis oder anderer ägyptischer Götter auskäme⁷³. Mehr noch als für jede gute Mutter, die ihr Kind nicht alleine läßt, muß dies für Isis zutreffen: Sie ist die machtvolle und zauberreiche μήτηρ θεῶν⁷⁴, daraus zieht Harpokrates seine Bedeutung und Kraft. Warum sollte man ihn anrufen, warum sich mit ihm identifizieren, wenn nicht mit der Mutter zu rechnen wäre?⁷⁵ Natürlich könnte ein rechter Isisgläubiger die Göttin auch im Herzen tragen, wenn er nur den Isissohn vor sich hat. Aber sollten solche Personen sich in Arabien verschworen haben, der Göttin im Gegensatz zu ihrem Sohn kein Bild oder kaum eine Inschrift zu schenken?

Man muß dies bei der Betrachtung des folgenden Monuments berücksichtigen: An einem kaiserzeitlichen Gebäude in Kafr Nasij, nordwestlich von Sanamein und auf dem Weg nach Panias (s. **Kap. B. 6. 1.**), befindet sich die Reliefbüste eines glatzköpfigen Knabens, um dessen Hals eine Bulla oder sonst ein Phylakterion gehängt ist, dessen rechte Kopfhälfte aber ein Zöpfchen ziert (**Abb. c-23**). Der Stil und das Material lassen auf eine lokale Fertigung schließen. Diese Büste nun wurde als Harpokrates oder als „enfant isiaque“ bezeichnet⁷⁶. Wie in einem vorigen Kapitel (**B. 9. 2. 5. 2.**) steht die Frage nach der Begründbarkeit einer solchen Behauptung im Raum. Bis auf weiteres existiert ein Widerspruch darin, daß die ikonographischen Zeugnisse für einen oder sogar *den* Kindgott verwendet werden sollen, um die Verehrung der Mutter zu beweisen, während deren Abwesenheit gerade an der ägyptischen Interpretation, bzw. an der zeitgenössischen Bewertung dieser Bildnisse als ägyptisch, zweifeln läßt. Es gibt in der Levante neben Isis-Harpokrates viel naheliegendere göttliche Mutter-Kind-Konstellationen. Auch Astarte-Aphrodite wird als sorgende Mutter dargestellt, wie ein Deckenbild aus dem sog. Bacchus-Tempel in Baalbek verdeutlichen mag (**Abb. f-10**, s. auch **Kap. F.**)⁷⁷. Es erscheint dem Verfasser weniger kompliziert, die – nicht nur im nördlichen Arabien – zahlreichen Harpokratesdarstellungen als modifizierten Ausdruck einer solchen mythologischen Vorstellung zu erkennen als unbedingt als Belege für ägyptische Kulte.

73 Besonders auf Delos ist das offensichtlich, wo immer dieselbe Familie auftritt: Sarapis, Isis, Anubis und Harpokrates; s. RICIS 707, Index s. v. Ἑρποκράτης.

74 Dunand (2000); vgl. RICIS 202/0242 (130/129 v. Chr.).

75 Vgl. die entsprechende Namengebung in Ägypten: „Sohn/Tochter der Isis“: Kockelmann (2008) 77: „The close ties between the deity [Isis] on one side and the individual on the other can be expressed in the style of a mother-child relationship.“

76 Hauran III (2008) 74 mit Abb. 21, 205.

77 Das Relief ist bisher in der Literatur nur in einem älteren und ungenauen Stich zugänglich: Haider (1996) 200f., Abb. 80.

C. 3. 5. Sarapisbildnisse

Neben den referierten kaiserzeitlichen Bildnissen des Harpokrates gibt es aus der Region nicht wenige des Sarapis. Bevor man in Versuchung gerät, diese Quantitäten miteinander zu erklären, sollte man sich vor Augen führen, daß damit der Mangel an Isis-Belegen noch deutlicher zutage tritt: Gerade wenn angenommen werden kann, daß die Zeugnisse für den ägyptischen Kindgott zusammen mit der Verehrung des Sarapis und des Sarapis-Ammon (s. unten) aus Alexandria sozusagen herübergetragen worden sind – gerade dann stellt sich doch die Frage, warum nicht auch Isis, als die Dritte im Bunde der ägyptischen Triade, von diesem Sog erfaßt worden sein soll.

Es drängt sich weiterhin die Frage auf, ob und inwieweit regionale Unterschiede festzustellen sind zwischen Sarapis auf der einen Seite und Sarapis-Ammon bzw. Zeus-Ammon auf der anderen. Die gemeinsame Herkunft aus Ägypten sowie ihre grundsätzliche Ähnlichkeit und Assoziierbarkeit könnte dazu verführen, diese drei Götter unterschiedslos miteinander zu identifizieren. Gerade die Münzrückseiten der Stadt Bosra liefern aber Hinweise darauf, daß durchaus unterschiedliche Konzepte vorliegen: Wie weiter unten noch dargelegt werden muß (**Kap. C. 4. 2. 2.**), sind Büsten des Zeus-Ammon seit antoninischer Zeit auf den Münzen abgebildet. Dagegen ist eine ikonographische Erweiterung der Münzrückseiten zu Sarapis-Ammon (Vatergottheit mit Kalathos und Widdergehörn) sekundär und später. Sarapis (mit Kalathos und *ohne* Widdergehörn) erscheint auf Münzen Bosras, die Commodus als Augustus zeigen⁷⁸, dann noch unter Julia Mamaea⁷⁹. Es wirkt letztlich so, als ob die Darstellungsweise des Sarapis und die Kenntnis von diesem Gott in Bosra zirkulierte und zugänglich war, bevor man den Ammon mit Sarapis in Verbindung brachte. Ob sich diese Überlegung bestätigen läßt, hängt nicht unwesentlich von der folgenden Datierung der plastischen Darstellungen des Sarapis und – weiter unten – des Sarapis-Ammon ab.

C. 3. 5. 1. Darstellungen des thronenden Sarapis

Eine Sitzstatue des Sarapis (**Kat.-Nr. C12; Abb. c-25a-d**) im Archäologischen Museum von Bosra wurde erst in jüngster Zeit ausführlicher untersucht⁸⁰. Aufgrund des Materials und der Machart ist mit Sicherheit von einem Import auszugehen. Verloren ist unter anderem der Kopf, der die Datierung erheblich erleichtert hätte. Die Ikonographie des sitzenden, mit Chiton und Mantel bekleideten Gottes, der seine Rechte auf den Kopf des Kerberos legt und die Linke zum Szepter erhebt, ist durch zahlreiche Parallelen belegt. Eine Variante zum wahrscheinlichen Urbild stellen die langen Chitonärmel dar. Trotz der motivischen Gleichartigkeit mit möglichen Hadesbildnissen, hat

⁷⁸ Kindler (1983) 60f., 112, Nr. 22.

⁷⁹ RICIS 38f., 167.

⁸⁰ Dies vor allem durch Thomas M. Weber, s. die Literaturangaben im Katalogteil.

es sich eingebürgert, kopflose Statuen dieses Typus als Sarapides anzusprechen⁸¹. Dies ist mit der relativen Häufigkeit der Darstellung des Sarapis gegenüber der des Hades begründbar⁸². Eine vergleichbare steinerne Statue des Sarapis wird in der südlichen Levante nur noch im dekapolitischen Pella gestanden haben (**Kap. D. 4. 4. 2.**). Aus Caesarea stammt **Kat.-Nr. B16**, jedoch liegt deren Maßstab noch unter dem mancher Bronzen. Eine Bronzestatue im Nationalmuseum von Damaskus (**Kat.-Nr. C13; Abb. c-26**) vertritt denselben Typus. Ihr Fundort ist unsicher, könnte aber, wie für die Harpokratesfiguren des vorangegangenen Kapitels vermutet, durchaus in der Region gelegen haben. Ähnliche Statuetten sollen aus Gerasa (**Kat.-Nr. D1; Kap. D. 2. 2. 1.**) und Gadara (**Kat.-Nr. D9; Kap. D. 3. 3. 1.**) stammen.

Das Stück im Antiquarium von Bosra wurde 1999 durch ein syrisches Archäologenteam in den Thermen von Bosra entdeckt, die wohl in der zweiten Hälfte des 2. Jh. n. Chr. errichtet, aber in den folgenden Jahren erweitert wurden⁸³. Der genaue Fundort ist unsicher. Ebenso ist bisher offen, ob das Stück zur Originalausstattung des Bauwerks oder zu einer späteren Phase gehörte. Wenn die Statue – wie Thomas M. Weber annimmt (s. dagegen unten) – in die erste Hälfte des 2. Jh. datieren würde, ergäbe sich in jedem Fall ein merklicher Hiatus von einigen Jahrzehnten zwischen der Herstellung der Statue und ihrer möglichen Aufstellung in den Thermen. Das wäre vielleicht mit dem bereits mitgeteilten Import des Objekts zu erklären, würde aber auch bedeuten, daß die Statue zuvor anderswo aufgestellt gewesen ist und bereits kurze Zeit später aus ihrem originalen Kontext gerissen wurde.

Das Material soll nach Weber kein Marmor sein, er sieht hier einen “dunkelblauen bis schwarzen Schiefer”⁸⁴. Diese Feststellung ist fragwürdig, da das Gefüge keine Schichtung, sondern vielmehr zahlreiche Adern aufweist, so wie die Meißelspuren am Halsausschnitt der Statue (**Abb.c-25d**) die

81 Zum Beispiel Hornbostel, *Sarapis*, Taf. 16f., 39 u. a. m. – Weber (2009) 125f. bietet eine Statue im Archäologischen Museum von Antakya zum typologischen Vergleich an, jene rezipiere “eben diesen statuarischen Typus des thronenden Sarapis” der **Kat.-Nr. C12**. Das ist umso widersprüchlicher, als Weber gleich darauf die zahlreichen Variationen anführt, die die Statue in Antakya und die in Bosra typologisch voneinander trennen. Erstere wurde von Meischner (2003) 292-295, Nr. 4 besprochen und in die zweite Hälfte des 2. Jh. v. Chr. datiert. Aufgrund der von ihr genannten Parallelen ist diese Datierung möglich. Aber gerade wenn die Statue aus Nordsyrien einem alexandrinischen Kultbild des Sarapis zeitlich näher steht als die zahlreichen römischen Sarapiden, muß irritieren, daß jene den Typus einheitlicher überliefern. Bei der Antakya-Statue ist es neben einer gänzlich anderen Beinstellung und einer abweichenden Faltenarbeit, vom Thron ganz zu schweigen, vor allem die Linksbewegung des muskulösen Oberkörpers, die weniger an Sarapis als an Darstellungen des thronenden Zeus erinnert. Man kann sich fragen, ob mit der syrischen Statue überhaupt Sarapis gemeint ist und nicht endlich einmal wirklich Hades. Interessanterweise hat Frau Meischner das Stück auch entsprechend betitelt.

82 Dies betrifft besonders die Darstellung des Unterweltsgottes als thronender Herrscher. Angaben zum antiken Unbehagen gegenüber (bildlichen Darstellungen des) Hades: LIMC 4 (1988) 369, s. v. Hades (S.-C. Dahlinger). Vgl. Stambaugh, *Sarapis*, 27ff. und bes. 34f.

83 Fournet (2007).

84 Weber (2009) 123 mit Fn. 7.

großkristalline Struktur des Steins offenbaren. Eher handelt es sich um sogenannten Bigio antico, der ebenso wie der von Weber avisierte Schiefer sicher nicht aus Ägypten, sondern wahrscheinlich eher aus nördlicheren Gebieten stammen würde⁸⁵. Über die originale Herkunft des Objekts gibt dies keinen Aufschluß, das Material wurde schon ab dem 1. Jh. n. Chr. in Rom verwendet⁸⁶. Der harte, schwierig zu bearbeitende Stein, dessen dunkle Färbung vielleicht den chthonischen Charakter des Gottes unterstreichen soll⁸⁷, wäre für manche starre, scharfe Faltenführung verantwortlich zu machen, die Thomas Weber für eine Datierung in die erste Hälfte des 2. Jh. n. Chr. heranzieht. Die Proportionierung und deutliche Erkennbarkeit des Körpers und seiner Bewegung unter dem Gewand könnten als Anhaltspunkte für eine Datierung eher in das mittlere, als in das späte 2. Jh. n. Chr. herangezogen werden. Um die Entwicklung zu verdeutlichen, sei einerseits auf die berühmte Sitzstatue Inv.-Nr. 3916 in Alexandria hingewiesen⁸⁸, die auch durch die Gestalt des Bartes in früh- bis mittelantoinische Zeit datiert werden kann. Sie zeigt wie der Torso in Bosra einen im Vergleich zum Kopf nicht zu schweren Brustkorb, dessen Konturen und leichte Bewegung sich unter dem schweren Gewand deutlich abzeichnen. Dagegen ist es ein Merkmal späterer Sarapiden, daß der Oberkörper sich als starre, bewegungslose Masse vor allem in der Frontansicht präsentiert und sich zuweilen eine Disproportionalität zwischen Rumpf und Haupt ergibt⁸⁹. Ein gutes Beispiel für diese Entwicklung ist gerade der unten noch zu erwähnende Sarapis im Museum von Damaskus. Dieselbe Tendenz weist auch eine Statue des Sarapis aus dem Gymnasium des zyprischen Salamis auf⁹⁰, die heute im Fitzwilliam-Museum von Cambridge aufbewahrt wird⁹¹. Aufgrund des Fundortes ist sie wahrscheinlich der zweiten Hälfte des 2. Jh. zuzuschreiben. Der Unterschied zu der Bosra-Statue ist vor allem in der Seitenansicht gut nachzuvollziehen und besteht besonders in dem klaren Verlust an plastischem Volumen. Interessanterweise besteht der Torso in Cambridge aber offenbar aus demselben Material wie der Sarapis in Bosra. Zudem weist er, und ebenso eine Darstellung der Persephone(?) aus dem zyprischen Gymnasium⁹², Vorrichtungen auf, um Kopf und Extremitäten in der auch für den Sarapis in Bosra nachvollziehbaren Weise einzusetzen.

Wenn demnach die **Kat.-Nr. C12** hier eher nach 150 n. Chr. und damit etwas später datiert wird, als

85 Price (2007) 175 gibt Griechenland, Türkei und Frankreich als Fundorte an.

86 Gregarek (1999) 38.

87 Gregarek (1999) 142f. hat zusammenfassend darauf hingewiesen, daß Darstellungen ägyptischer Gottheiten in römischer Zeit – besonders Sarapis und Isis – gerne in dunklem Stein ausgeführt wurden.

88 Hornbostel, Sarapis, 117, 217, Abb. 60 und Frontispiz..

89 Vgl. Castle Howard (2005) 41f., Kat.-Nr. 6. Vgl. Hornbostel, Sarapis, 113f. über diese "Sarapisfassaden".

90 Zur Umbauphase des älteren Gymnasiums in trajanisch-hadrianischer Zeit und nachmaliger Statuenaufstellung: Salamis (1964) 3.

91 Inv. Gr. 1. 1891 – Budde/Nicholls (1964) 31ff., Kat.-Nr. 56; Hornbostel, Sarapis, Abb. 59a/b (Seitenansicht spiegelverkehrt!). Besser als in diesen beiden Publikationen ist das Stück abgebildet bei: Karageorghis (1998) 222f. Abb. 174.

92 Etwa eine mögliche Persephone: Gregarek (1999) 188, Kat.-Nr. B48.

von Thomas Weber vorgeschlagen, ergeben sich daraus zwei Möglichkeiten: Zum einen ist es nun nicht mehr notwendig, eine zeitliche Lücke zwischen der Schaffung der Statue und der Errichtung der Thermen anzunehmen, zu deren originaler Skulpturenausstattung der Sarapis also vielleicht leichteren Herzens gezählt werden kann. Zum anderen ergibt sich durch diese Datierung, daß in Bosra während des 2. Jh. n. Chr. eine Vorstellung von Sarapis existierte, die wenigstens ikonographisch unabhängig von der des Ammon war. Dies entspräche der Aussage der Münzrückseiten, die für diese Zeit ebenfalls noch keine Sarapis-Ammon-Mischikonographie kennen (s. oben). Ein Kult ist damit nicht beweisbar. Die Aufstellung in dem Bad – weitere figürliche Ausstattungselemente scheinen nicht gefunden worden zu sein – könnte eine, für den Orient sonst nur schwer zu beweisende Bewertung des Sarapis als heilende Gottheit nach sich ziehen. Aufgrund der Ikonographie und Farbe steht aber sein Aspekt als Unterweltsherrscher im Vordergrund. Ähnliches dürfte eine bereits in **Kap. B. 5. 2. 1.** genannte und gezeigte Grabtür aus Basalt⁹³ illustrieren (**Abb. b-47**), auf deren rechtem Flügel eine bärtige Götterbüste mit Kalathos und Fackel en relief dargestellt ist. Vielleicht kann auch hierin Sarapis erkannt werden.

Eine Statue des thronenden Sarapis⁹⁴, die sicher aus Syrien stammt und sich heute in Damaskus befindet, wird nicht in den Katalog dieses Kapitels aufgenommen (**Abb. c-27a-c**). Die Statue folgt demselben Typus wie jene in Bosra (**Kat.-Nr. C12**). Hinsichtlich ihres Fundorts existieren allerdings solche Unsicherheiten, daß nicht ohne weiteres von einer südsyrischen (oder hier: nordarabischen) Provenienz ausgegangen werden kann. Thomas M. Weber nennt “Khirbet Ramadan” und lokalisiert den Ort im Hauran⁹⁵. Allerdings wird in der Literatur auch *Wadi Ramadan* angegeben und auf einer Photopappe des Deutschen Evangelischen Instituts in Amman (Nr. 2977-78) ist die Inv.-Nr. 2504 als “aus Latakia” verzeichnet⁹⁶. All das läßt an der Zuständigkeit der Statue für dieses Kapitel zweifeln, gleichwohl könnte sie als weiterer Beleg dafür gelten, daß Sarapis auch im nördlichen Syrien zur Kaiserzeit sehr beliebt war. Eine solche These wird in **Kap. F.** unterstützt.

C. 3. 5. 2. Sarapisbüsten

Im Depot des Nationalmuseums von Damaskus befindet sich ein Relief aus Kalkstein mit einer Büstendarstellung des Sarapis (**Kat.-Nr. C14; Abb. c-28a/b**). Bemerkenswert ist der

⁹³ Diebner (1982) 66, Kat.-Nr. 43, Abb. 52.

⁹⁴ Inv.-Nr. 2504/5066, H. 79,2cm – Abdul-Hak (1951) 68, Nr. 6, Taf. 36, 1; Hornbostel, Sarapis, 278, Abb. 279; Kater-Sibbes (1973) Nr. 445.

⁹⁵ Weber (2006) 80, 114f., Kat.-Nr. 97. Der Name scheint nicht selten zu sein, so gibt es ein Khirbet Ramadan auch nordwestlich von Palmyra: Schlumberger (1951).

⁹⁶ Die Pappe trägt hinten die Aufschrift „Fotograf P(eter) Grunwald“.

Bogenabschnitt, der sich über der Büste aufwölbt und dessen Rand der Kalathos in ungeschickter Verkröpfung überragt. Dieser Bogen und die leichte Vorwärtsneigung der Büste weisen auf eine ehemals erhöhte Position des Reliefs hin; möglicherweise gehörte es zu einem Tondo. Diese Darstellungsweise des Sarapis wäre nicht ungewöhnlich und aus Ägypten⁹⁷, aber zum Beispiel auch aus dem römischen Germanien, bekannt⁹⁸. Überhaupt scheint es, daß Sarapis nicht nur ausgesprochen gerne und im Vergleich zu anderen Göttern relativ häufig in Büstenform dargestellt wird, sondern daß diesen Büsten eine eigenständige Bedeutung zukam und sie den Ganzkörperbildnissen des Sarapis in vielen Zusammenhängen vorgezogen wurden⁹⁹. Obwohl die sehr mäßige Ausführung und die schlechte Erhaltung eine Bewertung erschweren, wäre das Relief in Damaskus vorläufig ans Ende des 2. oder ins 3. Jh. zu datieren. Dafür sprechen die seit antoninischer Zeit geläufigen Pupillenbohrungen, die das Oberlid berühren, teils von diesem auch überdeckt werden. Das Phänomen ist bei nicht wenigen anderen Sarapiden zu beobachten¹⁰⁰. Sehr ähnlich im Ausdruck ist die bronzene Schildbüste einer Göttin, die aus dem Hauran stammen soll¹⁰¹.

Aus Umm ed-Djimal im südlichen Hauran, heute in Jordanien, stammt eine Büste, die sich nun im Nationalmuseum von Damaskus befinden soll (**Kat.-Nr. C15; Abb. c-29a-d**). Erst Thomas Weber konnte sie ausführlicher vorstellen und regelrecht publizieren. Weber scheint davon auszugehen, daß das Objekt zu einer Statuette gehörte¹⁰², das ist jedoch aufgrund der besonderen Büstenform eher unwahrscheinlich. Einzelne formale Kennzeichen sind vielleicht durch das schwierige Material, aus dem eine Skulptur geringen Maßstabs geschaffen werden mußte, bedingt: etwa die scharfen Abgrenzungen der einzelnen Teile, oder die Augenregion, deren Brauen in gratigen Bögen bis auf die Wangenknochen herabgeführt sind, während das untere Orbital linear vom Karnat der Wangen abgesetzt ist. Auch die mangelnde Tiefe der Haarpartien wäre auf diese Weise zu erklären. Deswegen war es dem Bildhauer auch nicht möglich, den typischen, teils frei vom Karnat stehenden Lockenvorhang zu erzeugen, der Sarapis oft schmückt und den Kontur seines Gesichts verschattet. Andererseits besitzt die Skulptur auch Kennzeichen, die für Sarapis als typisch gelten, etwa die langen, paarig angelegten Bartlocken unter dem Kinn¹⁰³. Auch die Muster der seitlich der Schläfen niedergehenden Haarbahnen wie der flachen Haarkappe finden sich an Köpfen aus anderem

97 Grimm (1972) 143, Taf. 33b.

98 Grimm (1969) 190, Kat.-Nr. 94, Taf. 32; Selzer (1988) 51 (mit Abb. 33), 211, Kat.-Nr. 191

99 Zum Beispiel: Hornbostel, Sarapis, 199f. Abb. 138 (Rom); Perdrizet (1911) 45f., Kat.-Nr. 70, Taf. 21. Häufig scheint etwa die zentral positionierte Sarapisbüste in Giebeln oder Bildfeldern zu sein. Als Beispiele aus der Region können die Darstellung im Mithrasrelief von Dura-Europos: Merkelbach (1984) 274f., Abb. 15, sowie ein in Afghanistan gefundener Tondo gelten: Kater-Sibbes (1973) Nr. 458.

100Hornbostel, Sarapis, 249f., Abb. 212-217.

101Baal (1982) 214f., Kat.-Nr. 198.

102Weber (2006) 82: "The rounded shoulder give the impression that both arms were lowered."

103Schmidt (2005) 297.

Material, aber von gleichem kalligraphischen Detailreichtum wieder¹⁰⁴. Zur Auswahl stehen unter anderem eine Büste des Sarapis aus dem Asklepiostempel in Balagrae/el-Beida (nordöstlich von Cyrene), die wegen ihres Fundort wahrscheinlich im 2. Jh. n. Chr. entstanden ist¹⁰⁵, sowie eine Büste in englischem Privatbesitz¹⁰⁶. Von den meisten Sarapiden weicht das vorliegende Objekt nicht aufgrund der Frisur ab, für die sich wie gesagt durchaus Parallelen finden lassen¹⁰⁷, sondern weil sie neben dem an der Schulter sichtbaren Himation kein weiteres Kleidungsstück trägt. Vor allem fehlt der Kalathos, das charakteristischste Indiz für einen Büstensarapis, und auch jeder andere Hinweis auf eine ägyptische Götterkrone. Stattdessen wird das Haupt, wie im Katalogtext angedeutet, eine Strahlenaureole umgeben haben.

C. 3. 5. 3. Ein henotheistischer Spanhalter?

Im Nationalmuseum von Damaskus befindet sich ein eigenartiges, vierseitig reliefsiertes Tongefäß (**Kat.-Nr. C16; Abb. c-30a-e**), das laut Inventarbuch im Bereich der Omayyaden-Moschee bzw. des vormaligen Jupitertempels gefunden worden sein soll. Das Objekt wurde zuweilen in der Literatur genannt und sogar gezeigt, dies allerdings nie vollständig. Auch scheint seine Funktion nach wie vor rätselhaft. Hier wird vorgeschlagen, daß es sich um einen Spanhalter handelt. Zu dem Schluß führt einerseits das verrußte Innere, andererseits das Fehlen eines Luftlochs, das bei einer Lampe zu erwarten wäre. Das Abbrennen eines kurzen Dochts oder Spans ist im Rahmen einer kultischen Handlung wohl vorstellbar, jedoch erschwert der Mangel genauer Parallelen jede weitere Mutmaßung bzgl. der Funktion. Am nächsten kommen dem Stück noch die sehr zahlreichen Lampen in Gestalt ägyptischer Gottheiten bzw. mit deren Konterfei (vgl. hier etwa **Kap. B. 3. 6.** über die **Kat.-Nr. B18**)¹⁰⁸.

Von den Reliefdarstellungen muß die Ikonographie der im Katalog unter (c) und (d) erwähnten Darstellungen kaum noch erläutert werden: Der thronende Sarapis hat gerade in den vorangegangenen Unterkapiteln ausführlich Erwähnung gefunden. Der Osiris-Kanopos wurde in **Kap. B. 6. 3.** anhand der **Kat.-Nr. B35** bereits vorgestellt. Der Thronende (a) muß aufgrund der Krone einen ägyptischen Gott darstellen. Der an Zeus erinnernde statuarische Typus und die Sonnenscheibe auf dem Kopf lassen vermuten, daß hiermit Amun-Re gemeint ist. Bei dem

¹⁰⁴Vgl. Zanker (1974) 81f. zum hadrianisch-antoninischen Kopftypus des sogenannten Dornausziehers.

¹⁰⁵Wanis (1979). Die hauptsächliche, heute noch sichtbare Bauphase des Heiligtums soll ins 2. Jh. datieren, wenngleich frühere Bauphasen nicht ausgeschlossen sind: Cirene (2002) 183.

¹⁰⁶Castle Howard (2005) 42f., Nr. 7. Unter anderem über "die additive Reihung einzelner Formen und die Erstarrung der Oberfläche" wird das Stück in die Jahre zwischen 150 und 175 datiert.

¹⁰⁷Auch gibt es zum Beispiel Sarapiden mit nur drei Stirnlocken: Hornbostel, Sarapis, 80.

¹⁰⁸Aus der schier endlosen Literatur, besonders den zahlreichen Katalogen sei nur erwähnt: Tran Tam Tinh/Jentel (1993). Vgl. Bayer-Niemeier (1988) 273-275, Nr. 709-721, Taf. 122-124; Fischer (1994) 326f., Nr. 798-800, Taf. 84.

Scheitelschmuck könnte es sich aber auch um eine Atefkrone handeln, wodurch sich der Vergleich mit einer Terrakotte aus Samaria anbietet (**Kat.-Nr. B38** in **Kap. B. 7. 4.**). Die Figur (b) des Hermes tritt im Rahmen dieser Arbeit erstmalig auf. Sie ist auf den ersten Blick nicht mit ägyptisierendem Accessoire ausgestattet, jedoch ist derselbe Typus in Ägypten häufig vertreten, zum Beispiel durch eine Statue in Alexandria (**Abb. c-31a**)¹⁰⁹. Sie wird von einem Hund begleitet, der etwa auf dem Grabrelief eines jungen Mannes nicht verwundern würde, hier aber die Rolle des Gottes näher bezeichnet. Es dürfte sich um den Psychopompos Hermanubis handeln. Eine vergleichbare Statuette (***Kat.-Nr. C17; Abb. c-31b-c**) wurde in Neeila, am westlichen Ende der Ledja und wie Tafas/Dion nahe der Straße zwischen Damaskus und der Dekapolis, entdeckt. Aufgrund der immerhin bestehenden Möglichkeit, daß die allgemeinen Hermesattribute außerhalb Ägyptens nicht in jedem Fall mit einem ägyptischen Gott in Verbindung gebracht wurden¹¹⁰, sei diese Statuette nur unter Vorbehalt in die Arbeit aufgenommen. Lediglich im Kontext des vorliegenden Spanhalters ist die Interpretationsweise eindeutig: Hermes ist hier ein ägyptischer Gott. Anubis erhielt spätestens ab dem 2. Jh. v. Chr. in griechischen und lateinischen Texten den Beinamen Hermes bzw. Mercurius¹¹¹ und wurde mit dem Kerykeion und der Palme ausgestattet, also ebenso wie Hermes als Bote der Götter und Totenbegleiter verstanden¹¹². Interessanterweise war die Palme bzw. die Palmrispe im pharaonischen Ägypten ein Kennzeichen des Jahres und damit der sich zyklisch erneuernden Zeit¹¹³. Die chthonische Bedeutung des Anubis ist in der altägyptischen Religion verankert, in der der Gott als Ausführender des Balsamierungsritual und Beisitzer im Jenseitsgericht eine wesentliche Bedeutung besitzt. Seine Rolle als Wächter, Hüter, Sucher und Führer geht in den griechisch interpretierten Mythos ein, wenn er Isis bei der Suche nach ihrem verstorbenen Gemahl Osiris hilft¹¹⁴.

Die Bedeutung der vier Reliefs liegt in ihrer Zusammenstellung an ein- und demselben Gerät. Die gegenseitige Assozierbarkeit der vier Götter und sogar ihre Identifizierbarkeit war entweder offensichtlich oder leicht herleitbar. Daß Sarapis und Osiris letztlich nahe verwandt oder identisch sein können, ist fast schon unnötig zu betonen. Dasselbe gilt unter Umständen für Sarapis und

109LIMC 5 (1990) 265-268, s. v. Hermanubis (J.-C. Grenier); die Statue aus Alexandria: ebd. 267, Nr. 14. Vgl. auch: Bakhoun (1999) 157-166; Stefanovic (2006) 271-276.

110Die Figur des Hermes Psychopompos war in der Sepulkralkunst des römischen Orients gebräuchlich, dies ohne Bezug auf Ägypten: z. B. Rahmani (1999) 52f., 67.

111Bricault (1996) 129f., 135.

112Man denke an die Anubisgestalt des bekannten Grabaltars im Landesmuseum Karlsruhe: Grenier (1978).

113Als direkte Enstprechung zur ägyptischen Hieroglyphe sagt deswegen Horapollon, Hieroglyphika I 3: "Sie schreiben Jahr auch anders: Sie malen eine Palme."; LÄ 4 (1982) 658f. s. v. Palme (I. Gager-Wallert) über die Jenseitsbedeutung der Palme; Assmann (1996) 26ff., 32 zu den unterschiedlichen ägyptischen Konzepten von einer zyklischen und einer nicht-zyklischen Zeit.

114Vgl. insgesamt: Grenier (1977).

Amun bzw. Ammon (s. **Kap. C. 4. 4.**). Anhand einer Terrakotte aus Samaria wurde gesehen, daß Sarapis-Osiris auch das Kerykeion führen kann (**Kat.-Nr. B38** in **Kap. B. 7. 4.**)¹¹⁵. Er vertritt dann nicht nur die Aspekte des seelenführenden Gottes, sondern verschmilzt mit dem allwissenden Hochgott Hermes-Thot¹¹⁶. Hermanubis besaß schon seit ptolemäischer Zeit einen Kult im Sarapieion von Alexandria. Er wird seit trajanischer Zeit mit Sarapis, aber auch mit Ammon auf alexandrinischen Münzen dargestellt¹¹⁷. Eine hochkaiserzeitliche Inschrift aus Oberägypten behauptet: (ε)ἵς Ζεὺς Σέραπης καὶ Ἡλι(ο)ς Ἑρμᾶνοῦβις¹¹⁸. Man kann sich das Bildprogramm des Räucherkästchens aus Damaskus fast als Illustration einer solchen henotheistischen Anrufung denken, die beim rituellen Drehen des Geräts hätte zitiert werden können. Dabei sind die einzelnen Gottheiten ikonographisch nicht vollkommen ineinander aufgegangen, aber offensichtlich aufeinander bezogen und repräsentieren Aspekte bzw. buchstäblich unterschiedliche Seiten einer Gottesidee. Inwieweit das vorgestellte Objekt oder der hypothetische Vorgang mit der folgend zu behandelnden regionalen Verehrung des (Sarapis-) Ammon in Beziehung stehen, muß offen bleiben. Es wäre aber durchaus möglich! Zeitgleich sind beide Komplexe auf jeden Fall: Wegen der verwendeten Typologien und der entsprechenden Parallelen kann der Spanhalter in Damaskus nicht vor dem 2. Jh. entstanden sein. Eine Herkunft aus Ägypten darf als gesichert gelten.

¹¹⁵Vgl. auch die Attribute des Wandbildes von Deir el-Haggar: Kaper/Worp (1999).

¹¹⁶Kákosy (1995) 2953f.

¹¹⁷Bakhoun (1999) 44. 162f. 165f.

¹¹⁸SB 238.

C. 4. ZEUGNISSE RÖMISCHER ZEIT II: AMMON

Inhalt: C. 4. 1. *Einleitung* – C. 4. 2. *Ammon: Schutzgott der legio III Cyrenaica* – C. 4. 2. 1. *Inschriften als Belege für die Ammon-Verehrung* – C. 4. 2. 2. *Ammon auf Münzen Bosras* – C. 4. 3. *Ammon in der künstlerischen Überlieferung* – C. 4. 3. 1. *Halbsäulen-Abschnitt mit Sarapis-Ammon-Büste* – C. 4. 3. 2. *Basalkopf aus Qanawat* – C. 4. 3. 3. *Schlußstein mit Sarapis-Ammon-Büste* – C. 4. 3. 4. *Türsturz mit Sarapis-Ammon-Büste* – C. 4. 4. *Ammon: Abschließende Bemerkungen*

C. 4. 1. Einleitung

Sarapis, Isis und Harpokrates sind nicht diejenigen Gottheiten, die gewöhnlich zuerst für Nordarabien und besonders den römerzeitlichen Hauran genannt werden, sondern dies ist Ammon. Er wird als Standartengott der am Ort stationierten dritten Legion verstanden und fungiert infolgedessen geradezu als Ikone für die Implementierung griechisch-römischer Kultur in der Region. In den folgenden Kapiteln soll anhand unterschiedlicher Denkmälergattungen der Bedeutung und dem Charakter, möglicherweise aber auch der Wandlung dieses Gottes nachgespürt werden.

Ammon gilt bis heute nicht überall als ägyptischer Gott. Seine Einordnung schwankt zwischen „ägyptisch“ und „libysch“ bzw. „griechisch“ hin und her. Während auf den ägyptischen Hintergrund des Gottes und sein ägyptisches Wesen selbst in Siwa in Einzeluntersuchungen dezidiert hingewiesen¹¹⁹ und damit auch der ursprünglichen Verwandtschaft mit Baal-Hammon eine Absage erteilt wurde, beachtet ihn die sogenannte Isis-Forschung wenig bis gar nicht¹²⁰. Das hängt wohl damit zusammen, daß sich außerhalb des Niltals sein ägyptischer Charakter und seine Nähe zu Göttern wie Isis oder Sarapis nur schwer oder selten nachweisen lassen¹²¹. Natürlich hatte Ammon zu dem Zeitpunkt, da Isis und Sarapis auf den Plan traten, bereits eine längere Geschichte der Rezeption und Integration in das griechische Pantheon hinter sich und ist nicht von vorneherein als ein ägyptischer Gott zu erkennen oder als Äquivalent von Sarapis zu betrachten. Dennoch kann dies nicht für jeden Fall ausgeschlossen werden. Es bedarf vielmehr jeweils der genaueren Überprüfung zusammenhängender Zeugnisse, ob ihnen nicht ein ägyptisches Verständnis der Ammon-Gestalt zugrunde liegt.

¹¹⁹Hölbl (1981) 157-163; Hölbl (1994) bes. 91f.; Kuhlmann (1988); Lipinski (1986); Schmidt (2005b).

¹²⁰Zum Beispiel wurden durch RICIS nur Ammon-Inschriften erfaßt, deren räumliche und inhaltliche Nähe zu Sarapis nachweisbar ist; Meist handelt es sich dabei um Inschriften aus Sarapis-Heiligtümern, etwa in Thessaloniki oder Delos; dazu RICIS X: "Ammon/Hammon n'a pas été retenu, son intégration aux cultes isiaques semblait difficile à soutenir, tant sur le plan chronologique, culturel que fonctionnel."

¹²¹Entsprechend werden die beiden inschriftlichen Nennungen des Ammon in den hellenistischen Sarapis-Heiligtümern von Delos als Ausnahmen eingestuft: RICIS 202/0155 (vor 166 v. Chr.); 202/0338 (99/98 v. Chr.). Selbstverständlich ohne jede ägyptische Bedeutung ist die Verwendung des Ammongesichts als Apotropaion in der römischen Kunst, etwa auf Panzerstatuen wie in Tyros: Chéhab (1962) 22, Taf. 8.

C. 4. 2. Ammon: Schutzgott der legio III Cyrenaica

In der Forschungsliteratur wird Ammon als der Standarten- oder als Schutzgott¹²², als Signum oder sogar als Wappen der legio III Cyrenaica bezeichnet¹²³. Dominique Sourdel stellte fest¹²⁴ “que Zeus Ammon, dieu de Siwa en Libye, ait été le dieu national des soldats de la III^e Cyrenaica, c'est ce que suffit à prouver une monnaie d'Antonin le Pieux [aus Bosra] représentant le dieu...”. Sein Erscheinen in Arabien erklärt die *opinio communis* in der Weise, daß er – der libysche Ammon von Kyrene¹²⁵ und deswegen angeblich seit jeher von den Legionären der legio III Cyrenaica verehrt – von diesen Anfang der 120er Jahre n. Chr., als die Legion endgültig ihren Standort bei Alexandria mit der Stadt Bosra vertauschte¹²⁶, dorthin mitgebracht und ebenda propagiert worden sei.

Die Ursprungssituation und -zeit der legio III Cyrenaica ist bis heute ungewiß, wenn auch die frühaugusteische Epoche aufgrund der ersten datierbaren Zeugnisse am ehesten in Frage kommt¹²⁷. Aufgrund des Beinamens auf den Gründungsort des Regiments zu schließen, scheint plausibel, ist jedoch nicht zwingend. Ebenso kann die Einheit von Ägypten aus, wo sie sicher seit augusteischer Zeit stationiert war, eine Operation in die Kyrenaika unternommen und sich dort in besonderer Weise ausgezeichnet haben¹²⁸. Einen libyschen oder kyrenäischen Ammon zu rekonstruieren, der der Legion seit frühester Zeit besonders verbunden war, wäre deswegen, solange allein der Beiname als Argument dient, vielleicht voreilig. Weiterhin existieren m. W. aus Ägypten selber, während des 1. Jhs. n. Chr., keine schriftlichen oder archäologischen Zeugnisse, die auf eine besondere Relation zwischen dieser Truppe und jenem Gott schließen lassen¹²⁹. In Alexandria, in dessen Nähe die Legion zeitweise ihr Hauptquartier besaß, spielt Ammon während des 1. Jh. n. Chr. nur eine geringe Rolle. Eine Darstellung des Gottes auf Münzen beginnt verstärkt erst ab hadrianischer Zeit¹³⁰. Eine Akklamation des ὄχλος Alexandriens im Jahr 69 n. Chr. für Vespasian als Sohn des Ammon¹³¹ bleibt ein singuläres Ereignis und hat keinen erkennbaren Bezug zum Militär. Viel eher als auf eine lokale Verehrung des Ammon, verweist das Ereignis auf Bestrebungen, Vespasian in der Tradition

122Vgl. v. Domaszewski (1895).

123Vgl. die zusammenfassenden Bemerkungen in: Sartre (1985) 156; Stoll (2001) 193f., 298, 308, 312, 365ff.

124Sourdel (1952) 89; die identische Aussage wiederholt bei Lipinski (1986) 318.

125Nicht von Siwa! Historisch gesehen hat sich Ammon zwar besonders durch sein Orakel in Siwa bekannt gemacht und es ist nicht zuletzt Alexander der Große, der dem Ruf dieses Tempels folgte. Andererseits kann ich keinen Hinweis darauf erkennen, daß es genau dieser Oasen-Amun sein soll, der in die Mittelmeerwelt exportiert wurde. Sicher geschah auch die Gräzisierung des Amun/Ammon-Bildnisses nicht in Siwa, sondern in Kyrene.

126Kindler (1983) 87ff.; Gatier (2000); Butcher (2003) 341

127Zusammenfassend: Wolff (2000).

128RE XXIV (1925) 1506ff., s. v. legio (III Cyrenaica) (Ritterling).

129Zum Überblick: Ronchi, *Lexicon* 1, 109-115, s. v. Ammon; zum Vergleich die seitdem erschienenen Sammelbücher griechischer Urkunden aus Ägypten (= SB); interessanterweise wird auch kein entsprechendes Material aufgezeigt von Daszewski (1991).

130Geissen, *Kaisermünzen* 5, s. v. Ammon, Zeus Ammon, Widder, Sarapis Pantheos.

131SB 12255; dazu: Henrichs (1968) 59f.; Bengtson (1979) 51f.

Alexanders des Großen als ägyptischen Herrscher zu etablieren¹³².

Natürlich war Amun/Ammon – als Amun-Re oberster ägyptischer Gott – in dieser Zeit keineswegs vergessen, wenn auch der Glanz seines Hauptkultortes Theben seit der Spätzeit deutlich verblaßt war¹³³. Die Soldaten der legio III Cyrenaica, die teilweise auch in Oberägypten stationiert waren oder dort Missionen zu erfüllen hatten, werden den Gott dort natürlich kennengelernt haben. Aber es sprechen wie gesagt keine plastischen, numismatischen, papyrologischen oder epigraphischen Zeugnisse dafür, daß Ammon in dieser Zeit schon *der* Gott der Legion gewesen sei. Erst recht handelte es sich dabei nicht um den libyschen Ammon! Soweit das religiöse Engagement der Soldaten faßbar und datierbar ist, galt es anderen Göttern, zum Beispiel in trajanischer Zeit dem jugendlichen Sonnengott Mandulis im unternubischen Kalabscha¹³⁴. In der Fremde trugen die Legionäre zur allgemeinen Sarapisreligion bei: Ein Soldat, der im Jahre 107 n. Chr. von einem befristeten Einsatz in Syrien oder Arabien in seine ägyptische Heimat berichtet, preist zweimal Sarapis als seinen persönlichen Schutzgott, aber er erwähnt nicht Ammon¹³⁵. Als Teile der dritten Legion um 116 n. Chr. kurzzeitig in den Nahen Osten verlegt wurden, weihten sie zum Wohle des Kaisers in Jerusalem eine Inschrift für Jupiter-Sarapis (vgl. hier **Kap. B. 8. 2. 1.**), aber nicht dem Ammon. Natürlich könnte man einwenden, daß Sarapis in synkretistischer Weise mit Ammon identifiziert gewesen sei (dazu ausführlicher unten), aber die Betonung und allgemeine Umsetzung dieses Synkretismus ist zum einen erst ein besonderes Merkmal des 2. Jh. n. Chr. und späterer Zeit, und zum anderen würde dieser Einwand der bisherigen Grundthese (s. oben) deutlich zuwiderlaufen, die in dem Ammon Nordarabiens eine libysch-kyrenäische Gottheit sehen möchte. Zeugnisse für die Verehrung des ägyptischen Ammon im Zusammenhang mit der legio III Cyrenaica stammen vermehrt erst aus späterer Zeit, aus dem 2. Jh. oder 3. Jh. n. Chr., als die Legion bereits in Arabien stationiert war: 156 n. Chr. zum Beispiel richtet ein (zurückgekehrter?) Veteran der dritten Legion ein Ammon-Heiligtum im Fayum wieder her¹³⁶.

132Takács (1995) 94ff.; vgl. Kühnen (2005) 181ff.

133Kákósy (1995) 2962ff.; Geissen/Weber (2003) 292ff.. S. zum Beispiel auch Lajtar (2006) und andere Beiträge in demselben Band.

134SB I Nr. 1023, ebd. Nr. 4597; Lesquier (1918) 286f.; Hölbl (1990) 237-239.

135P. Mich. VIII Nr. 465, 13-17: εὐχαρισ[τῷ δὲ] τῷ Σαράπιδι καὶ Ἰ[Α]γαθῇ Τύχῃ ὅτι πάν[των κο]πιώντων ὅλην [τὴν ἡμ]έραν κοπτόντων λίθους ἐγὼ ὡς περιγ[ι]πᾶμις διακινῶ μηθὲν ποιῶν, “Ich danke Sarapis und Agathe Tyche (=Isis), daß ich, während sich alle (Kameraden) den ganzen Tag mit dem Hauen von Steinen abmühen, als Vorgesetzter herumspaziere und gar nichts mache.” vgl. ebd. Nr. 466, 18f. Zu den Stellen: O. Stoll (2001) 193f., 308.

136SB 4227 = I. Fayoum II, Nr. 124: Ἀμμωνι θεῷ μεγάλῳ Γαῖος Οὐαλέριος Κόττος, οὐετρανὸς λεγιωναρις γ Κυραιναικῆς, ἀνοικοδόμησεν τὸ ἱερόν. Dazu: Lesquier (1918) 280; Rübsam (1974) 294f.; Stoll (2001) 194, 201.

Abgesehen von der Annahme der zufälligen Überlieferung läßt dieser Befund unterschiedliche Vermutungen zu, die sich allerdings nicht beweisen lassen. Die erste – die oben bereits erläuterte These – läßt sich in dieser Form nicht mehr halten; schon einfach deswegen, weil sich wie gesagt über den militärischen Kult der Legion innerhalb Ägyptens nichts in Erfahrung bringen läßt, dessen Fortsetzung in Syrien bzw. Arabien dann also nicht ohne weiteres für selbstverständlich genommen werden kann. Die zweite Vermutung könnte darin bestehen, daß Ammon in vorhadrianischer Zeit mitnichten der Legionsgott gewesen sei, sondern erst nach der endgültigen Stationierung der Truppe in Bosra dazu gemacht wurde. Der Vorschlag krankt einerseits an dem doch augenfälligen Zusammenhang zwischen dem Gott und dem nach Libyenweisenden Beinamen der Truppe, andererseits daran, daß sich für eine solche Umstellung schwerlich eine Parallele finden läßt. Eine Lösung des Problems ist am ehesten in dem geänderten kulturellen Umfeld der Truppe am neuen Garnisonsstandort zu erkennen: Während die Soldaten in Ägypten selber keinen Nutzen darin erkannt haben mögen, mittels eines ägyptischen Gottes (oder jedenfalls eines solchen mit starken ägyptischen Wurzeln) auf ihre Identität hinzuweisen, änderte sich das möglicherweise nach der Verlegung. Hier in Arabien sahen sie sich genötigt – aus welchen Gründen auch immer – mit der öffentlichen Reverenz für Ammon eine äußerlich sichtbare Art *Corporate Identity* zu schaffen. Wenn dem so gewesen ist, wäre Pierre-Louis Gatiers These über den nahöstlichen Ammon, daß „son culte ne dépasse pas le cercle des militaires“¹³⁷, immerhin zu überdenken¹³⁸. Gerade weil der Identität stiftende Kult als Antwort auf gewandelte Rahmenbedingungen an Sichtbarkeit gewonnen hat, ist von einer Art Diskurs zwischen dem Militär und der umgebenden Zivilgesellschaft auszugehen¹³⁹. Daß der Ammon-Kult nicht ausschließlich nach innen gerichtet gewesen sein kann, könnte man schon der zunehmenden Gräzisierung der Weihinschriften und den numismatischen Zeugnissen entnehmen. Beide Denkmälergattungen werden in den folgenden Unterkapiteln behandelt.

Ein sehr später und indirekter Hinweis auf den Ammonkult in der Region ist eine Ortsbezeichnung auf der Tabula Peutingeriana. Deren zehntes Segment¹⁴⁰ umfaßt das Gebiet Südsyriens, des Libanon bzw. Phöniziens und die nördlichen Teile Cis- und Transjordanien. Ein Hinweis auf der Straße zwischen Damaskus und Panias nennt Ad Ammontem. Die zwei Worte können entweder einen Ort bezeichnen, der sich an dieser Stelle befand, oder den Abzweig zu einem Ort dieses Namens. In der

¹³⁷Gatier (2000) 344

¹³⁸Vgl. Sourdel (1952) 90f.: “D’origine militaire et implanté essentiellement par l’autorité romaine, le culte d’Ammon ne paraît pas avoir rencontré dans les campagnes un succès particulier.”

¹³⁹Bosra, der Standort der Legion, wurde mit dieser geradezu gleichgesetzt: Ptolemaios vermerkt in seiner Geographie (5, 16, 4): Βόστρα λεγίων γ’ Κυρηναική.

¹⁴⁰Miller (1916).

Forschung wurde bisher die erste Möglichkeit favorisiert und Ad Ammontem mit einem Ruinenort namens Kafr Hawar in Verbindung gebracht, der sich in geeigneter Position am östlichen Hang des Gaulan befindet¹⁴¹. Aufgrund einer Inschrift kann an diesem Ort auf einen antiken Atargatis-, nicht aber auf einen Ammon-Tempel geschlossen werden¹⁴². Bisher war eine Ammon-Verehrung am östlichen Rand des Gaulan nicht belegt. Im folgenden **Kap. C. 4. 3.** wird aber auf eine bislang nicht weiter beachtete Skulptur aus der Gegend hingewiesen (**Kat.-Nr. C18**). Die kartographische Information erhält damit eine gewisse Glaubwürdigkeit.

C. 4. 2. 1. Inschriften als Belege für die Ammon-Verehrung

Zunächst sind die meisten Votivinschriften in lateinischer Sprache abgefaßt, wie etwa auf einem nun in Princeton befindlichem Stein¹⁴³:

[I]ovi [H?]ammoni

Ebenfalls fällt auf, daß Ammon zuweilen mit H geschrieben wird, was wahrscheinlich nicht direkt auf den Baal Hammon zurückgeht, sondern auf eine Aspiration, die bereits in Rom vorgenommen wurde¹⁴⁴. Auch in Ägypten wird Ammon als Hammon bezeichnet, weswegen keine Bedeutungsverschiebung vorliegen kann¹⁴⁵.

Zweifellos lag die Verehrung des Ammon besonders in den Händen von Soldaten, wie sich anhand einer Inschrift auf einem Türsturz aus Sour in der Ledja-Ebene dokumentieren läßt¹⁴⁶. Diese nennt nicht nur die Truppeneinheit, sondern auch den Rang bzw. die Funktion des Weihenden¹⁴⁷:

Iovi Hammoni

M(arcus) Aur(elius) Theodor(us)

¹⁴¹Dussaud (1927) 390, 393, Karte I D/1; Barrington (2000) Karte 69 und ebd. Map-to-map Directory II, 1058.

¹⁴²Fossey (1897) 59ff.

¹⁴³PPUAES III A 5, Nr. 523; IGLS XIII 1, Nr. 9011.

¹⁴⁴Vergil, Aeneis. 4, 198. Lateinische Inschriften für Jupiter Hammon außerhalb der Levante: ILS II 1, 3338; 4426-4428.

¹⁴⁵In ILS II 1, 4424, aus dem kaiserzeitlichen Syene, wird Hammon mit Chnubis gleichgesetzt. Daß es sich hier trotz der Latinisierung um den altägyptischen Gott Amun handeln muß, beweist nicht nur der Ort oder die Gleichstellung, sondern auch der Umstand, daß letztere bereits in hellenistischen, griechischen Inschriften aus der Region vollzogen wird: I. Thèbes, Nr. 302, 3f. [152-145 v. Chr.]; 303, 7; 315, 8; 316, 8 [alle 143/2 v. Chr.]: Ἀμμωνι τῶι καὶ Χνούβει.

¹⁴⁶Weber (2009b) 121f.

¹⁴⁷CIL III 13604; PPUAES III A 5, Nr. 797; Sourdél (1952) 91, Fußn. 3; Stoll (2001) 489 Nr. 147.d – Die Wendung in Zeile 3 könnte man vielleicht mit “Ex-Untersuchungsbeamter” oder auch “im Rang eines Untersuchungsbeamten” übersetzen. Der Titel ist in gräzisierte Gestalt auch für Ägypten belegt: κυβεσσωνάριος in P. Oxyr. XVI Nr. 2050, 2 (s. dort den Kommentar).

a quaest<i>onario
leg(ionis) III Cur(enaicae).

Diese und andere lateinischen Inschriften sind als Selbstdarstellungen imperialer Funktionäre zu verstehen. Jedoch gibt es zusätzlich zwei griechische Ammon-Inschriften (s. unten), die die Verehrung des Gottes auch in eher zivilem Umfeld andeuten¹⁴⁸.

Eine sekundär im Theater von Bosra verbaute und dort auch noch aufbewahrte Inschrift wurde von Pierre-Louis Gatier paläographisch ungefähr in die Mitte des 3. Jh. datiert (**Abb. c-32**)¹⁴⁹:

Io(vi) Op(timo) Max(imo)
Genio
Sancto
Hammoni
Ulpus
Taurinus
cornicul(arius)
leg(ionis)
votum solvi(t)

Jupiter, der „Heilige Genius“ und Ammon müssen hier wohl als identisch verstanden werden¹⁵⁰. Die Bezeichnung des Ammon als Genius legionis wäre ungewöhnlich, würde aber zu seiner umfassenden Rolle in der Region und in Bezug auf das Regiment passen. Die Epiklese sanctus entspringt an dieser Stelle nicht orientalischen Vorstellungen – vgl. dagegen im **Kap. B. 6. 5. 1.** zu ἄγιος –, sondern wohl eher dem römischen Brauch, wichtige mythologische Personen und auch Kaiser und Kaiserin mit diesem Beiwort zu belegen. Zu erwähnen ist etwa eine Votivinschrift für den Gott Silvanus sanctus, die aus Leggio stammt, einem anderen wichtigen und bereits thematisierten Truppenstandort (vgl. **Kap. B. 6. 3.**)¹⁵¹. Dem Genius sanctus castrorum peregrinorum gelten im Rom des 3. Jh. mehrere Inschriften¹⁵². Auch anderweitig ist ein Genius (sanctus) von

¹⁴⁸Stoll (2001) 74ff

¹⁴⁹Gatier (2000) 344; Sourdél (1952) 89f. Taf. IV2; IGLS XIII 1, Nr. 9010. Zum Genius legionis s. auch: Stoll (2001) 452f., Nr. 40.

¹⁵⁰Stoll (2001) 452 mit Fn. 48.

¹⁵¹Eck (2001).

¹⁵²ILS I Nr. 484; Nr. 2215; Nr. 2216. Zu den castra peregrina siehe Kolb (1995) 555, 657.

Truppenkörpern oder Lagern bekannt¹⁵³.

Als besonderes Zeugnis des Ammon-Kultes – nicht zuletzt weil es extern datierbar sein könnte und im avisierten Zeitraum fast am Schluß steht – ist eine Inschrift zu sehen, die in drei Fragmenten und in sekundärer Verwendung in Bosra gefunden wurde (**Abb. c-33**)¹⁵⁴. Wörtlich steht da unter Berücksichtigung der in der Literatur vorgeschlagenen Ergänzungen:

Templum Iovis Hammonis a Pa[l]myrenis hostibu[s] dirutum ---
---] quem refec(i)t cum statua argentea et ostea ferr(e)a.

“.. der/ein Tempel des Jupiter Hammon, der von feindlichen Palmyrenern (zerstört wurde), den (irgendwer) wieder herstellte mit silberner Kultstatue und eiserne Türen ...”

Offensichtlich hat eine Privatperson oder eine Gruppe sich des Ammontempels angenommen, der aufgrund eines nur indirekt zu erschließenden Vorgangs (s. unten), eines solchen Einsatzes bedurfte. Die Verwendung der lateinischen Sprache zeigt an, daß man sich des offiziellen Charakters der Aktion wie des Heiligtums bewußt war. Ersetzt werden mußte unter anderem die Kultstatue und wohl Dekor oder Türflügel aus Eisen (l. ostia)¹⁵⁵.

Diese Inschrift wird mit dem (militärischen) Zugriff der Palmyrener auf Südsyrien bzw. Arabien in Verbindung gebracht¹⁵⁶, woraus sich ein terminus post quem ergibt: Die Inschrift müßte demzufolge nach 272 n. Chr. entstanden sein¹⁵⁷. Weitergehende Überlegungen betreffen die palmyrenische Vorgehensweise, wonach der Tempel entweder absichtlich und zielgerichtet oder zufällig zerstört worden wäre¹⁵⁸. Aber dies muß offen bleiben, aus dem Wortlaut geht nichts über die genauen Begleitumstände der Zerstörung hervor. Immerhin ist durch die Inschrift nicht nur Kenntnis davon zu erhalten, daß es einen Tempel für den Gott in Bosra gab, sondern daß dieser sogar bis in die letzten Jahrzehnte des 3. Jhs., wenn nicht sogar noch weiter Bestand gehabt haben muß.

¹⁵³ILS III, Nr. 528f.: Index s. v. Genius.

¹⁵⁴Sourdel (1952) 89; IGLS XIII 1, Nr. 9107.

¹⁵⁵Vgl. die Bauinschrift CIL VI, Nr. 543 (= ILS II 1, Nr. 3544) des Jahres 115 vom Aventin: Numini domus August(ae) et san[cti] Silvani] Salutaris sacr(um) | imp(eratoris) Caesar(is) Nervae Traiani Optimi [Aug(usti) Germ(anici) Da]lici imagine arg(ento), | parastaticas cum suis ornamentis et regulis et [... e]t concameratione ferrea usw.

Die parastaticae (Pilaster) waren nicht nur ornamentiert, sondern auch noch eisern überwölbt.

¹⁵⁶Sartre (1985) 89; Hartmann (2001) 279f.

¹⁵⁷Eine Grabinschrift aus dem Hauran (der Fundort ist nicht sicher!), die das Sterben vieler Soldaten in Ägypten andeutet, wurde im Zusammenhang mit dem Feldzug der Zenobia gedeutet: Steinepigramme, Nr. 22/49/01:

Αἰγυπτος στυγερὴ ψυχὰς ὄλεσε usw.

¹⁵⁸Hartmann (2001) 280f., 399.

Für die Beliebtheit des Ammon in der Region sprechen vielleicht auch theophore Personennamen¹⁵⁹. Nicht wenige davon erscheinen in griechischen Inschriften; dies ein Hinweis, daß die Ammon-Gläubigkeit den offiziellen Rahmen der Militärs verlassen konnte und auch die private Sphäre der Soldaten erreichte. Annie Sartre-Fauriat hat darauf hingewiesen, daß die römischen Truppen sich zunehmend aus der ansässigen Bevölkerung rekrutierten¹⁶⁰, denen weniger das Lateinische geläufiger war als das Griechische. Der Ammonkult erreichte mit der Zeit also breitere Gesellschaftskreise. Diese waren weiterhin der Legion verbunden, thematisierten den Gottesglauben aber nicht mehr nur für Äußerungen offiziellen Charakters, sondern auch für privatere Zwecke, etwa eine Grabinschrift. Daneben muß damit gerechnet werden, daß die indigenen Legionäre den Ammonkult, zu dem sie zunächst aus Gründen der Staatsloyalität gekommen waren, in Verbindung mit anderen, möglicherweise in der Region bereits länger beheimateten Religionsvorstellungen brachten. Eine Grabinschrift eines römischen Soldaten aus Slim, wenig nordwestlich von Suweida, die eine solche kulturelle Mischung dokumentiert, kann aufgrund der Buchstabenformen und der Iotazismen vielleicht aus dem dritten Jahrhundert n. Chr. stammen (**Abb. c-33bis**)¹⁶¹:

(ἔτους) ΚΓ
 ᾽ Αλέξανδρε
 ᾽ Αλεξάνδρου
 στρατιῶτα κὲ
 ἀποδημε[τά],
 ᾗ ὤρε χαῖρε.
 Εὐσέβ(εια) οὐ(κ) ἀν[ηρη]μ[έ-]
 νη σ(ὺν) τῷ θνήτοι.
 Πρὸς σε ἐρχό-
 μενοι ὁδύ-

159Sourdel (1952) 91; Steinepigramme, Nr. 22/40/02: Ein Offizier namens Ammonios hat im südlichen Hauran ein Heiligtum errichtet.

160Sartre-Fauriat II (2001) 155f.

161Wohl wegen der schwierigen Lesung wird die Inschrift nur beiläufig genannt bei: IGR III, Nr. 1222; Sourdel (1952) 91 mit Fn. 4. PPUAES III A 5, Nr. 765, 4 allein bieten eine wenig schlüssige Umzeichnung des Steins. Sartre-Fauriat II (2001) 147, 153, 159.

ναι τοῖς γεν-
νήσασι. ὦ Ἀμ-
μων ζήτω.

Die Abwesenheit des Alexandros war offensichtlich dienstlich und könnte mit einem Detachement der legio III Cyrenaica zusammenhängen. In **Kap. B. 7. 3. 1.** wurde die Vermutung referiert, eine Münze der Mitte des 3. Jhs. n. Chr. aus Neapolis in Samaria sollte eine Verlegung dokumentieren. Möglicherweise wurden Soldaten der dritten Legion aber auch außerhalb des Nahen Ostens eingesetzt: Eine Statue mit lateinischer Weihinschrift für Ammon aus dem Sarapeum von Thessaloniki wird mit gutem Grund sowohl paläographisch als auch stilistisch in die hohe oder spätere Kaiserzeit datiert. Die Inschrift¹⁶² ist bisher nicht vollständig entziffert worden. Was als LECIIIC erkannt wurde, könnte aber die Abkürzung für leg(ionis) III C(yrenaicae) sein.

In der Zeile 4 muß man καὶ lesen, in Zeile 5 l. ἀποδημη[τά], in Zeile 8 l. θνήτῳι. Die unsichere Lesung und die offensichtlich zahlreichen Ligaturen in den Zeilen 7 und 8 raten eigentlich stark von einer Entzifferung ab. Allerdings scheinen εὐσέβ() und τῷ θνήτοι ziemlich deutlich. Man kann hier vielleicht eine Art Sinnspruch annehmen¹⁶³ und die übrigen Reste entsprechend ergänzen. Eine ähnlich klingende Aussage im Trauerspiel Philoktet des Sophokles kommt dabei zur Hilfe: οὐ γὰρ εὐσέβεια συνθνήσκει βροτοῖς, κἄν ζῶσι κἄν θάνωσιν, οὐκ ἀπόλλυται¹⁶⁴, „Die Pflichterfüllung stirbt ja nicht mit den Sterblichen, geht nicht verloren bei Lebenden, noch bei den Toten!“. Der folgende Satz ab Zeile 9 besitzt eine allgemeinere Bedeutung, eine frühkaiserzeitliche Grabinschrift aus Kleinasien bringt ebenfalls ähnliche Begriffe zusammen: καὶ ἐν πολλὰῖς ὀδύνασι τὴν γεννήσασαν ἀφεῖναι¹⁶⁵. Eine Übersetzung der vorliegenden Inschrift könnte danach etwa lauten: „Im 23sten Jahr. Oh Alexander, Sohn Alexanders, Soldat und fern von daheim, hast einen vorzeitigen Tod erlitten, leb wohl! (Jedoch) die Frömmigkeit stirbt nicht mit dem Sterblichen. Wegen dir leiden Schmerzen die Eltern. Ammon, er lebe!“

Die beschwörende Schlußformel scheint eher ungriechisch. Die Vorstellung, daß Leben nicht nur

¹⁶²RICIS 113/0578 mit Taf. 35.

¹⁶³Tybout (2003) (konnte ich aber noch nicht einsehen).

¹⁶⁴Sophokles, Philoktet 1443f.

¹⁶⁵TAM V 1, Nr. 701, 13.

eine Phase der Existenz ist, sondern die Qualität eines Stoffes besitzt, der verliehen oder entzogen, erweitert oder gemindert werden kann, gibt es mit βίος („Leben“, aber ursprünglich „Lebenskraft“) auch im Griechischen. Der Begriff wird dann jedoch vor allem im Sinne von „Lebenszeit“, dann sogar als „Lebensweise“, „Stand“ oder „Lebensunterhalt“ verwendet¹⁶⁶. Die Beschwörung „er lebe“ könnte ihren Ursprung vielleicht eher im Orient haben¹⁶⁷, wo sie besonders irdischen und göttlichen Herrschern gelten kann. Dies trifft etwa zu bei der feststehenden, in Ägypten zu allen Zeiten omnipräsenten Phrase „Leben, Heil, Gesundheit“ (‘nh wd3 snb), die hinter dem Namen Pharaos und wichtiger Götter folgt¹⁶⁸. In der ägyptischen Ikonographie wird die Stofflichkeit des Lebens in besonderer Weise vorgestellt, in dem etwa die sogenannten Anchzeichen von den Göttern über dem König ausgeschüttet, oder, umgekehrt, vom König den Göttern dargebracht werden¹⁶⁹. Im Alten Testament ist Gott „lebendig“, es wird geschworen „so wahr Gott lebt“, der das Leben gibt¹⁷⁰. Das ζήτω ὁ βασιλεύς in der Septuaginta¹⁷¹, verwendet vor allem während der Krönung des Königs, wird in den römisch-byzantinischen Akklamationen durch das Polychronion für den Kaiser fortgeführt¹⁷².

Inhaltlich steht der Imperativ ζήτω in der letztgenannten Ammon-Inschrift auf derselben Stufe wie das akklamierende νικῶ in zahlreichen Sarapis- und Isis-Inschriften¹⁷³. Nur schemenhaft ist eine Stele überliefert, die einstmals in Suweida gesehen wurde. Auf ihr stand:

” Αμμων νικῶ

Ebenfalls soll die Stele eine Darstellung des Sonnengottes getragen haben, so jedenfalls lautet die Beschreibung Waddingtons, dessen Irritierung über die ihm wenig passend erscheinende Bild- und Textkombination zu bemerken ist: "Stèle sur laquelle est sculptée une tête radiée mais sans

166Vgl. zum Beispiel die Belege in WB I s. b. βίος.

167Peterson (1926) 175f.

168So zum Beispiel in einer hymnischen Preisung des Götterkönigs Amun-Re aus dem 17. Jh. v. Chr.: „Der den Himmel hochhob und den Erdboden niederstreckte, der das Seiende schuf und das, was ist, hervorbrachte, Herrscher – er lebe, sei heil und gesund – Höchster der Götter.“ Übersetzung von Jan Assmann, in: TUAT 841.

169LÄ 1 (1975) 268-270, s. v. Anchzeichen (E. Otto); Assmann (1983) 246ff. zu den Lebensgöttern. Zum Weiterleben des Henkelkreuzes in der koptischen Kunst und Vorstellung: CE 1 (1991) 134f., s. v. Ankh (E. M. Ishaq).

170Bibel-Lexikon (1969) 1023.

171LXX: 1. Sam. 10, 24; 2. Sam. 16, 15; 1. Kg. 1, 31; 34; 39; 2. Kg. 11, 12; 2. Chron. 23, 11.

172Treitinger (1956) bes. 71-75.

173Die beschwörende Feststellung ist dann auch besonders für das christliche Altertum bekannt. Stellvertretend für viele eine Inschrift im Tempel von Philae aus dem 6. Jh.: I. Philae II, Nr. 201: ὁ σταυρὸς ἐνίκησεν, αἰὲν νικῶ. Sie wird aber schon früher verwendet, gerne auf Amuletten und auch in Zusammenhang mit den ägyptischen Göttern: eine Zusammenstellung in: SEG 53, 1103.

cornes"¹⁷⁴. Sourdel vermutete – der Gedanke ist aber später nicht weiter ausgeführt worden – daß Ammon in Syrien an einen Sonnengott angeglichen worden ist. Allerdings legte er dieses Verhältnis auf Zeus-Helios fest, ohne andere Deutungsmöglichkeiten zu prüfen¹⁷⁵.

C. 4. 2. 2. Ammon auf Münzen Bosras

In Abkehr von dem Gedanken einer regelrechten syrischen Provinzialprägung mit dem Bildnis des Zeus-Ammon wird nunmehr davon ausgegangen, daß entsprechende Silberdrachmen in trajanischer Zeit in Rom geprägt wurden, um darauf in den provinzialen Geldumlauf eingeschleust zu werden¹⁷⁶. Allerdings werden diese Münzen vor Ort selten gefunden¹⁷⁷. Ein Zusammenhang mit der trajanischen Provinz Arabien ergibt sich deswegen nicht zwingend oder allenfalls aufgrund des Motivs. Sicherer ist dagegen, daß in antoninischer Zeit, als die städtische Münze offensichtlich noch nicht tätig war, der Geldbedarf der Armee durch Prägungen unter der Aufsicht der dritten Legion gedeckt wurde¹⁷⁸. Ein Revers zitiert entsprechend die Genitivangabe legionis III Cyr(enaicae). Die Münzen bilden den Gott nach rechts schauend ab, mit nacktem Oberkörper und langen, in den Nacken wallenden Haaren (**Abb. c-34**). Den Scheitel zierte kein Attribut und keine Krone. Nur vordergründig scheint die Ordinalzahl deren Platz einzunehmen. Jedoch wird dies Zufall sein, da sie je nach Münze auch nach vorne oder hinten wandern kann. Ikonographisch ähneln die Militärprägungen früheren oder gleichzeitigen Münzen, die in Rom-Stadt oder in der Provinz (vor allem Kyrene) hergestellt wurden. Deren Ammonbüsten sind vergleichbar hinsichtlich der Haartracht und der Attributreduzierung auf die Widderhörner. Ob ein Medaillon, das unter Trajan entstand und diese Erscheinungsform des Ammon zeigt, notwendig auf den Nahen Osten bzw. eine Beteiligung der legio III Cyrenaica bei der Besetzung des Nabatäerreiches weisen muß, bleibt unklar¹⁷⁹. Die Übereinstimmungen haben zur Feststellung geführt, man befinde sich „ici à la source idéologique et iconographique qui, en parfaite cohérence avec son histoire propre, expliquerait le choix de monétaires de la III^e légion“¹⁸⁰. Während allerdings etwa Ammonmünzen in Libyen bereits in archaischer und klassischer Zeit existierten¹⁸¹ und noch in römischer Zeit die Rückseiten kyrenischer Münzen mit dem Konterfei des libyschen Ammon versehen wurden¹⁸², kam es in Alexandria, dem Stationierungsort der Dritten für mehr als 100 Jahre, nicht zu einem

¹⁷⁴Waddington (1870) Nr 2313; Sourdel (1952) 91.

¹⁷⁵Sourdel (1952) 92.

¹⁷⁶Hollard (2004) 160.

¹⁷⁷So schon Kindler (1983) 96f.

¹⁷⁸Hollard (2004) 163-173.

¹⁷⁹Hollard (2004) 169, Abb. 6.

¹⁸⁰Hollard (2004) 170.

¹⁸¹Buttrey (1997) 3f., 13ff.

¹⁸²Buttrey (1997) 7, 27f.

vergleichbaren Phänomen¹⁸³. Das unvermittelte Zitieren der Ammonbüste auf Münzen in Arabien kann deswegen nicht aufgrund einer uralten Tradition erklärbar sein, sondern wird eher, wie bereits angedacht, mit den geänderten Rahmenbedingungen für die Legion zusammenhängen.

Daß man sich in dieser Situation zunächst und für wenige Jahre einer libysch wirkenden Ikonographie bediente, könnte einfach davon herrühren, daß seit dem 5. Jh. v. Chr. keine andere Darstellungsform des Ammon zur Verfügung stand. Dann aber, noch während des 2. Jh. n. Chr., als in Kyrene wie gesagt noch das traditionelle Reversbildnis des Gottes vorherrschte, entwickelte die städtische Münze in Bosra eine Ikonographie¹⁸⁴, die sich von dem vermeintlichen libyschen Erbe endgültig lossagte und den ägyptischen Hintergrund, die eigentliche „source idéologique et iconographique“ für Gott Ammon und die Legion, zu betonen begann. Die erste städtische Prägung, die die Ammonbüste aufweist, entstand zwischen 166 und 177, sie zeigt auf dem Avers den jugendlichen Caesar Commodus (**Abb. c-35**)¹⁸⁵. Auf der Rückseite ist Ammon mit den obligatorischen gedrehten Hörnern und auf dem Scheitel eine kleine Sonnenscheibe tragend abgebildet. Diese Ikonographie unterscheidet sich elementar von den oben genannten Militärmünzen. Vor allem ist auf letztgenannten keine Sonnenscheibe als Attribut eingesetzt worden. Die Scheibe ziert den Ammon von Bosra von nun an und noch bis weit ins 3. Jh.: auf Münzen, die das Bild der Julia Mamaea zeigen (222-226 n. Chr.)¹⁸⁶, und auf solchen des Severus Alexander (222-235 n. Chr.)¹⁸⁷. Zur Mitte des 3. Jh. n. Chr. wird Ammon auch stehend dargestellt, sich links auf ein Szepter stützend und mit einem Mantel bekleidet; an seiner rechten Seite begleitet ihn ein Widder¹⁸⁸. Sicher handelt es sich dabei um die im 2. Jh. bereits eingeführte Ammonsgestalt, erkennbar an Hörnern und Sonnenscheibe. Letztere freilich wird noch erweitert durch Uräen¹⁸⁹. Auf einigen Exemplaren ist deutlich zu erkennen, daß Ammon gepanzert ist¹⁹⁰, was seine Beziehung zur Truppe unterstreicht. Zur selben Zeit erscheint der Gott auf den Rückseiten, den Handschlag mit der Stadttyche tauschend; die Beischrift lautet „Concordia Bostrenorum“¹⁹¹, den Schulterschuß zwischen der Garnison und der Stadt symbolisierend¹⁹². Parallel zu diesen Typen wird die Sarapis-

183Geissen, *Kaisermünzen* 1, 108ff. nennt mit Nr. 356, 363 nur zwei Vorgänger unter Domitian; Kampmann/Ganschow (2008) 74, 76.

184Zwar zeigen Rückseiten zur Mitte des 2. Jh. ein vierbeiniges Tier, das als Widder interpretiert wurde: Kindler (1983) 106, Nr. 6. Wenn es aber mit dieser zweifelhaften Deutung des Tieres seine Richtigkeit hätte, wäre es vorstellbar, daß die Stadt auf solche Weise auf die Ammon-Münzen der Legion reagierte.

185Kindler (1983) 110, Nr. 17.

186Kindler (1983) 120, Nr. 42.

187Kindler (1983) 119, Nr. 38.

188Kindler (1983) 123, Nr. 50 (Traianus Decius, 249-251); 124, Nr. 54 (Herennia Etruscilla, 249-251).

189Vgl. Kindler (1983) 124: „With disc and uraei on head“.

190Die Abbildungen bei Kindler sind für diesen Zweck zu schlecht, anders bei: Seyrig (1970) 95f., Abb. 16: „Il ne suffit pas de dire que le dieu imite la tenue du légionnaire.“

191Kindler (1983) 123, Nr. 48 (Traianus Decius); 125 (Herennius Etruscus/Hostilianus).

192Kindler (1983) 62: „perhaps an allusion to the necessity of unity in view of the rising danger of the Persian power in

Ammon-Typologie ausgebaut: Bereits im frühen 3. Jh. wird die Büstengestalt mit Hörnern und Kalathos etabliert¹⁹³. Zuletzt führt eine Münze mit dem Konterfei des Kaisers Philippus Senior (244-249) eine Büste des Sarapis-Ammon vor¹⁹⁴. Zwischenzeitlich bilden Münzen der Zeit Kaiser Elagabals (218-222) einen stehenden Sarapis-Ammon mit Kalathos in einem zweisäuligen Tabernakel ab¹⁹⁵. Ob hierin aufgrund des architektonischen Zusatzes das Kultbild des Ammon von Bosra verstanden werden kann, ist fraglich. Ein Einwand entsteht dadurch, daß die zeitlich vorangehende Ammongestalt (mit Sonnenscheibe, aber *ohne* Kalathos) später im Jahrhundert wieder auf den Münzen erscheint; ebenfalls stehend, aber ohne rahmende Architektur.

Hinsichtlich der Zweiphasigkeit in der Münzprägung Bosras – erst Ammon, dann Sarapis-Ammon – könnte als Ergebnis dieser Übersicht gelten, daß die in Rede stehende Gottheit auf den Münzen Bosras von Anfang an als ägyptisch zu bezeichnen ist; dies bereits vor der Zutat des Sarapis. Die Sonnenscheibe und die Uräen (s. oben) kennzeichnen Ammon nicht mehr als kyrenäischen Gott, der seinerseits nur schwache ägyptische Wurzeln hat, sondern als den Sonnen- und Hochgott Re-Amun/Ammon, wie er den Soldaten der legio III Cyrenaica während ihrer langen Stationierung am Nil bekannt geworden sein dürfte.

C. 4. 3. Ammon in der künstlerischen Überlieferung

Die Zahl der Darstellungen des Ammon aus dem Betrachtungsgebiet sind letztthin merkwürdig angewachsen. Die Menge ist hier zunächst um die unsicheren Objekte zu verringern. Darunter fällt etwa ein Reliefblock mit drei Büsten, deren rechte eine männliche Person mit auf der rechten Schulter gefügeltem Mantel darstellt. Darin deswegen Ammon erkennen zu wollen¹⁹⁶, ist zwecklos. – Ein anderer Vorschlag ist eventuell ebenfalls abzulehnen: Ein Basaltkopf unter den Objekten des Museums in Bosra zeigt wenigstens an der rechten Seite ein abstehendes Segment, das wohl als Widderhorn verstanden wurde und zur Bezeichnung des Objekts als “*répresentation d'une buste de Zeus-Ammon*” geführt hat¹⁹⁷. Zu berücksichtigen ist jedoch einerseits der sehr schlechte Erhaltungszustand; weiterhin die Tatsache, daß der sogenannten Hauranplastik mitunter eine abstrahierende, anatomisch verwirrende Darstellungsweise eigen ist. Zum Vergleich sei auf andere Reliefköpfe hingewiesen, die übergroße und segelartig zu den Seiten abstehende Ohren

the mid third century A. D.“

193Dentzer-Feydy (2007) 43 (Geta, 211/12 n. Chr.). Die Münze erscheint weder bei Kindler noch im RICIS!

194Kindler (1983) 121, Nr. 44-44b.

195Kindler (1983) 116, Nr. 32-32b.

196Sartre-Fauriat I (2001) 278, Nr. 40.

197Weber (2007) 46, Abb. 3.

aufweisen¹⁹⁸. – Ein von Thomas Weber als möglicher Zeus-Ammon vorgestellter Kopf¹⁹⁹ stellt zwar wahrscheinlich eine Vatergottheit dar, die aber wohl, aufgrund der starken Neigung bzw. Drehung und wegen der Bosse an der linken Seite, einem größeren Kontext (vielleicht einer Gruppe) zugehört haben wird. Das bekannte repräsentative, richtungsgrade oder nur leicht bewegte Erscheinungsbild des Ammon ist hierin nicht wiederzuerkennen. Auch fehlt ein überzeugender Hinweis auf Hörner.

Daneben kann aber auch ein Objekt geboten werden, das zur oben im **Kap. C. 4. 2.** erwähnten topographischen Information auf der Tabula Peutingeriana passen könnte. Aus der Stadt Fiq (antik Apheka) im südlichen Gaulan, wenig westlich von Hippos, soll ein Relief mit einer Darstellung des Zeus-Ammon stammen (**Kat.-Nr. C18**). Weder ist eine Illustration, noch eine genauere Beschreibung vorhanden²⁰⁰. Die Stadt Apheka scheint gleichmäßig von Juden, Christen und „Heiden“ bewohnt gewesen zu sein²⁰¹. In einem „stummen Diener“, der sich heute in Damaskus befindet, wird ein Import aus Alexandria vermutet²⁰².

C. 4. 3. 1. Halbsäulen-Abschnitt mit Sarapis-Ammon-Büste

Im Nationalmuseum von Damaskus wird eine Säulentrommel mit vorgeblendeter Götterbüste aufbewahrt, die des Materials und der Machart wegen höchstwahrscheinlich ebenfalls aus dem Hauran stammt, deren Fundort allerdings ungewiß ist (**Kat.-Nr. C19; Abb. c-36a-c**).

Die besondere Gestalt der Säulentrommel könnte das Objekt zwar nicht einem bestimmten Gebäudetyp zuordnen, wohl aber die Position jenes Objekts in einem Gebäude erhellen. Eigentlich handelt es sich um zwei Halbsäulen, die mit ihren Hinterseiten mittig aufeinander sitzen. Die eine, figürlich nicht verzierte, ist von größerem Durchmesser, so daß links und rechts des Konturs der anderen ein Steg übersteht. Wenn man dies nicht zu einem einzeln stehenden Monument ergänzen möchte, dann ist mit einer Reihung ebensolcher doppelter Halbsäulen zu rechnen. Deren besondere Gestalt mußte, von der einen, unreliefierten Seite aus betrachtet, den Eindruck einer normalen Kolonnade hervorrufen. Auf der anderen Seite jedoch ergab die notwendig identische Jochbreite ein

198Zum Beispiel eine Stele in selbigem Museum: Weber (2007b) 199, Kat.-Nr. 24; oder auch ebd. 201, Kat.-Nr. 34.

199Weber (2006) Taf. 80A-C (dazu 117, Fn. 125).

200Ich danke Herrn Robert C. Gregg für seine Bereitschaft zur Auskunft, aber selbst er verfügte über keine Abbildung des Objekts mehr.

201Vgl. Isaak (1999) 181f., der darauf hinweist, das lateinische Inschriften auf ansässige römische Veteranen hinweisen würden.

202Weber (2007d) 452f., Abb. 2a/b.

deutlich größeres Interkolumnium: Hier standen die Säulen – wenigstens augenscheinlich – etwas lichter. Wenn man weiter voraussetzt, daß eine Säulenreihe einem architektonischem Zweck entspricht, also eine Last zu tragen hat, dann ist zur einen Seite hin ein Dach zu vermuten, zur anderen aber ein offener, vielleicht hypätraler Raum. Daß die Säulen hüben wie drüben ein Dach oder eine Decke zu tragen hätten, würde dagegen ihrer Zweigesichtigkeit zuwiderlaufen. Welche Seite – die plane oder die reliefierte – überdacht gewesen sei, könnte sich aus der besagten “dichteren” bzw. “lichteren” Reihung ergeben: Es erscheint sinnvoll, daß die eine, monumentaler wirkende Anordnung eine Außenansicht wiedergeben muß, die andere, zierlichere aber eine Innenansicht.

Wie bereits in der Beschreibung angedeutet, könnte die runde, flach abgearbeitete Fläche auf dem Scheitel des Gottes andeuten, daß auf einem folgenden Säulensegment sich auch die Reliefdarstellung fortsetzte. Am ehesten kommt dabei ein Kalathos in Frage. Dieses Attribut würde aus dem Ammon einen Sarapis-Ammon machen. Auf Sarapis könnte auch der Globus hindeuten, auf dem die Büste sitzt. Das Motiv wird von Wilhelm Hornbostel vor allem mit dem ägyptischen Gott in Verbindung gebracht²⁰³. Die Erdkugel ist nicht allein Verbindungs-, Zier- und Versatzstück, sondern bedeutet Sieghaftigkeit und präsentiert den Hoch- und Himmels Gott als Herrscher über die Welt. In dieser Funktion wird sie seit augusteischer Zeit auch in der Kaiserikonographie verwendet²⁰⁴. Sarapis-Ammon wird hier in seiner Funktion als Welten- und Allherrscher gezeigt.

Letztlich könnte die Darstellung stilistisch datierbar sein: Zunächst ist die harte, schematische Ausführung der Details natürlich durch das Material erklärbar. Dazu zählt etwa der in der Beschreibung erwähnte Mangel an plastischer Tiefe, oder auch die graphische Anordnung der Gesichtsteile. Andererseits wurde nicht – wie es nahegelegen hätte und einfacher gewesen wäre – ein gleichmäßig gerundeter Gesichtsumriß geschaffen, sondern der Bildhauer bemühte sich, die Wangenknochen zu betonen, was die Wangen etwas einfallen läßt und einen etwas verhärmten Eindruck hervorruft. Unterstrichen wird dies noch durch feine Falten, die der Künstler im unteren Orbital angedeutet hat. Das könnte an ähnliche Phänomene des kaiserlichen und privaten Porträts antoninischer bis severischer Zeit erinnern. Auch in der Entwicklung der reinen Sarapisköpfe

²⁰³Hornbostel, Sarapis, 261f.: "Das Motiv der auf einen Globus gesetzten Büste befindet sich gerade bei Sarapis auffallend häufig." Es sei daran erinnert, daß in **Kap. B. 9. 2. 2.** eine teilvergoldete Isisbronze vorgestellt wurde, deren Züge nicht nur der Julia Domna ähneln, sondern die auch auf einen Globus gesetzt ist.

²⁰⁴Interessanterweise werden zwei Säulenbüsten, Nerva und Trajan darstellend, die sich heute im Louvre befinden, als postume Porträts verstanden und als Teil einer Ahnengalerie *im* kaiserlichen Mausoleum interpretiert: de Kersauson (1996) 60f., Nr. 21; 68f., Nr. 24. Ebenfalls wohl eher innen als außen wurde die Terrakottaverkleidung eines Pfeilers mit drei applizierten Büsten verwendet, heute im Musée de Saint-Germain: Esperandieu (1908) 399ff., Nr. 1610.

existiert ja ab dem Ende des 2. Jhs. n. Chr. eine solche Tendenz zum porträthaften Zeitgesicht. Es ist allerdings zweifelhaft, ob die “Altersphysiognomie” notwendig “mit einem Machtschwund und einer Wesenverflüchtigung” des Sarapis ab severischer Zeit einhergeht, wie es Wilhelm Hornbostel erläutert²⁰⁵. Auch der weite Umriß der Büste könnte in das späte 2. oder frühe 3. Jh. deuten.

C. 4. 3. 2. Basaltkopf aus Qanawat

Aus Qanawat stammt der basaltene Kopf eines Ammon (**Kat.-Nr. C20; Abb. c-37a-d**), der über die Sammlung Loytved in die Bestände der Carlsberg-Glyptotek gelangte. Sicher handelt es sich hierbei nicht um den Kopf einer freistehenden Statue, ebensowenig wie eine Büste zu rekonstruieren ist. Der Hals beschreibt einen Bogen, der aus dem Reliefgrund hervorwächst. Letzterer ist durch den Plattenrest am Hinterkopf gesichert. Es ist wegen des porösen Materials wohl nicht davon auszugehen, daß die Dimensionen des zu ergänzenden Objekts dessen erhaltenen Bestand außerordentlich überstiegen haben werden. Dies liegt einerseits an der geringen Dicke der bezeichneten Platte, deren Maße nicht beliebig groß gewesen sein können; andererseits an dem Umstand, daß auch noch der Kopf aus demselben Stein gearbeitet werden mußte, weswegen die Gefahr des Bruches die Größe des Objekts zusätzlich beschränken mußte. Vielleicht kann man sich hier – wie für **Kat.-Nr. C14** – einen Tondo vorstellen. Sicher aber gehörte der Ammon in Kopenhagen in einen größeren, wahrscheinlich architektonischen Zusammenhang.

Der Kopf erinnert kaum an die häufigen Darstellungen des Sarapis-Ammon. Es fehlt etwa der Kalathos oder auch das flächige, von dicken Locken dicht umschlossene Gesicht. Die dreidimensionale Struktur des Schädels, die einfach gewölbten Flächen der Wangen und der Stirn, der Haarkranz – das alles erinnert vielmehr an klassische Zeusbildnisse, denen auch die Ammontypologie traditionell zu einem nicht geringen Teil verpflichtet ist. Andererseits sind die Tierohren untypisch für die Ammon-Darstellungen des 5. Jh. v. Chr., sondern wurden eher bei klassizistischen Weiterentwicklungen der Typologie aus dem späten Hellenismus und den ersten beiden Jahrhunderten der Kaiserzeit verwendet²⁰⁶. Das könnte zu einer Datierung des Kopfes noch ins 2. Jh. führen.

C. 4. 3. 3. Schlußstein mit Sarapis-Ammon-Büste

Im Museum von Suweida befindet sich ein Block (**Kat.-Nr. C21; Abb. c-38a-e**) mit einer Büste auf der Vorderseite. Sicher diente der Block als Bauglied, die konische Zuarbeitung der Seiten läßt es

²⁰⁵Hornbostel, Sarapis, 277: der gezeigte Kopf (Nr. 278) gehört zu einer in Ostia gefundenen Statuette.

²⁰⁶Schmidt (2005b) 190f., 543-546, Kat.-Nr. 107-109.

möglich erscheinen, daß er als Schlußstein diene. Für eine zentral erhöhte Position spricht weiterhin die leichte Vorwärtsneigung der Büste, die offenbar aus einer Unteransicht betrachtet werden sollte. Wie bei der **Kat.-Nr. C19** – für die ein Kalathos mutmaßlich erschlossen wurde – handelt es sich hier nicht um Ammon, sondern um Sarapis-Ammon. An Sarapis erinnert auch das spezielle Gewand, das zwar nur ansatzweise nachvollziehbar ist, aber doch wie bei dem ägyptischen Gott aus einem eng am Körper herabfließenden Chiton und einem auf der Schulter sichtbaren Mantel zu bestehen scheint. Warum die Hörner nicht vollständig ausgearbeitet wurden, ist nicht ersichtlich. Vielleicht verzichtete man aufgrund der Position des Reliefs auf dieses Detail, vielleicht wurde das zugehörige Gebäude aber auch nie fertig.

Im Gegensatz zur **Kat.-Nr. C20** ist das vorliegende Objekt nicht mehr vorwiegend römisch-klassizistischen Vorlagen verpflichtet, sondern kann als typisches Beispiel lokaler Basaltkunst verstanden werden. Dies ist zunächst ikonographisch begründbar, als die mittlere Figur eines Dreibüstenreliefs im Nationalmuseum von Damaskus (**Abb. c-39**)²⁰⁷ einen sehr ähnlichen Halsschmuck trägt. Weiterhin weisen die Gewänder des besagten Reliefs, wenn sie auch nicht von derselben Tracht sind, eine gleichartige Faltenarbeit wie bei dem Sarapis-Ammon-Relief auf: Runde bis prismisch abgearbeitete Wülste bilden die Faltenrücken, die der Leibesform bzw. der Gewanddrapierung entsprechend anschwellen und von gleichmäßig breiten Kerben getrennt sind. Vergleichbar sind auch die Gesichter, in deren globular aufgeblasenen Massen die Partien kaum organisch voneinander differenziert sind. Unter hoch gewölbten, gratigen Augenbrauen quellen hier wie dort riesige Augäpfel hervor, zurückgehalten nur durch überdehnte Orbitale mit scharfkantigen Lidern. Übereinstimmend ist bei beiden Stücken auch die Weise, wie das Haupthaar das Gesicht umfaßt, indem die einzelnen stilisierten Strähnen wellen- oder zinnenförmig auf das Karnat übergreifen. Das damaszenische Stück ist in die Zeit zwischen 150 n. Chr. und den Beginn des 3. Jh. datiert worden. Daneben finden sich vergleichbare Gesichter bei Grabbüsten aus Palästina und Transjordanien wieder, die dem 3. Jh. n. Chr. zugeschrieben wurden²⁰⁸.

C. 4. 3. 4. Türsturz mit Sarapis-Ammon-Büste

Ein letztes, möglicherweise datierbares Architekturfragment mit einer Darstellung des Gottes Sarapis-Ammon ist ein Türsturz aus Basalt (**Kat.-Nr. C22; Abb. c-40a-c**). Bei dem zugehörigen Gebäude könnte es sich auch um einen repräsentativen Grabbau und nicht, wie bisher angenommen, um einen Tempel oder ein Wohnhaus gehandelt haben²⁰⁹.

²⁰⁷Sartre-Fauriat I (2001) 277f., Kat.-Nr. 39, Abb. 369.

²⁰⁸Skupinska-Løvset (1983) 48, Kat.-Nr. 40; 92f., Kat.-Nr. 158f.; Taf. 22f.

²⁰⁹Sourdel (1952) 91: "il s'agit sans doute du linteau d'un temple"; Dentzer-Feydy (1992) 98: "...linteau d'un maison".

Die Götterbüste ist nicht nur an sich von flachem Relief, sondern weitgehend aspektivisch gearbeitet. Der Künstler sah offenbar keine Notwendigkeit, die natürliche Tiefendimension durch Ab- bzw. Verkürzungen optisch zu suggerieren. Dies ist zum Beispiel an der in die Front geklappten Fibel nachzuvollziehen, die nicht *auf* der Schulter sondern *vor* der Schulter sitzt. Sie schließt das Gewand, dessen Falten sich nicht organisch um den Rumpf und den linken Oberarm schmiegen, sondern eine brettartige Fläche bilden, in die die Faltenbögen hineingekerbt sind. Die dreidimensionale Rundung der Schultern ist angedeutet, indem diese in der Fläche hochgezogen werden. In die Fläche gestellt sind auch die henkelartig vorgeklappten Hörner und Ohren. Bart- und Stirnhaar – bestehend nur aus aufgereihten Buckeln – sind in einer Ebene angelegt, ohne Tiefenstaffelung. Das gelängte, annähernd dreieckig geformte Gesicht zeichnet sich letztlich ebenfalls nicht durch ein besonderes Relief aus. Wie in einer groben Zeichnung ist es auf die wesentlichsten Details reduziert, die in einer Ebene sortiert wurden. Einen speziellen, konsistenten Formwillen dokumentiert weiterhin der Umstand, daß die mandelförmig aus dem Stein gekerbten Augäpfel von einem ebensolchen Kanal umrandet werden wie das mittige Schmuckemblem auf dem Kalathos. Immerhin hat man sich zusätzlich bemüht, durch eine umlaufende seichte Vertiefung des Orbitals die Lider gratig herauszuarbeiten. Ganz sanft, aber ohne organische Logik sind die Wangen und die Stirn aufgewölbt.

All das läßt sich nicht einfach aufgrund des schwierigen Materials oder eines handwerklichen Unvermögens erklären. Vielmehr ist die beschriebene Flächigkeit der Büste in Suweida stilistisch begründet. Zum Vergleich sei auf einen Basaltsarkophag hingewiesen, der heute hinter dem Archäologischen Museum von Amman aufbewahrt wird und aus Abila stammt (**Abb. c-41a/b**)²¹⁰. Die Ruinen dieser dekapolitanischen Stadt befinden sich zwar im modernen Jordanien, sind aber nur wenige Kilometer von der syrischen Grenze entfernt und dem hier interessierenden Kulturgebiet also unmittelbar benachbart. So ist der Vergleich allein aufgrund der räumlichen Bedingungen durchaus berechtigt. Die Büste des Verstorbenen wurde zwar subtiler und feiner als die Sarapis-Ammon-Büste gearbeitet, verfügt aber darüberhinaus über Merkmale, die an diese durchaus erinnern. Ähnlich ist zum Beispiel der Umriß des Gesichts und sein zweidimensionaler Aufbau. Die Frisur ist auf dem Sarkophag aufwendiger, elaborierter, aber auch hier sind die Strähnen nicht in die Tiefe gestaffelt, sondern in die Front gewendet. Ebenso vorgestellt sind die Ohren. Der um die wiederum hochgezogenen Schultern gewundene Mantel ist auf dem Sarkophag zwar eher

²¹⁰Koch/Sichter mann 575f. Abb. 590; LIMC 3 (1986) 950 Nr. 113 s. v. Eros in periphēria orientali (C. Augé – P. Linant de Bellefonds); Weber, Gadara Decapolitana, Taf. 117; Riedl, Dekapolis, 53f. Kat.-Nr. AB.9.

dreidimensional angelegt, aber dennoch verlaufen hier die Falten ebenso fast alle in der Front. Die Gestaltung der Büstenform ist sehr ähnlich: Sowohl auf dem Sarkophag wie auf dem Türsturz sitzt der gerade abgeschnittene untere Rand auf dem rahmenden Profil auf, während die Armstümpfe durch einfache Winkel angezeigt werden.

Mit einer (in der Forschung bisher noch nicht unternommenen) genaueren Datierung des Sarkophages aus Abila könnte auch der Sarapis-Ammon-Türsturz im Museum von Suweida zeitlich näher bestimmt werden. Der Sarkophag steht in der Tradition römischer Sarkophagreliefs, die das Porträt des Verstorbenen (häufig in einem Clipeus) von symmetrisch positionierten Eroten gerahmt abbilden. Entsprechende Beispiele gehören vor allem dem 3. Jh. n. Chr. an²¹¹. Einen guten Hinweis darauf, den Sarkophag aus Abila nicht zu spät und jedenfalls noch in die erste Hälfte des 3. Jh. zu datieren, bietet die Büste des Verstorbenen selber. Zu beachten sind besonders die Stirnfransen, die entgegen der sonstigen Richtung der Locken nicht nach außen, sondern dezidiert nach unten weisen und die kahle Denkerstirn markieren. Dieses besondere Frisurelement, aber auch die sonstige Haar- und Barttracht soll den Toten offenbar im Habitus eines Philosophen oder zumindestens eines Intellektuellen darstellen und erinnert darin an die entsprechenden Porträts Athener Bürger des ausgehenden 2. und beginnenden 3. Jh. n. Chr.²¹² Einen Begriff von der relativen Frühstellung des abilenischen Sarkophags vermitteln auch seine technische Perfektion, die noch relativ deutlichen Proportionen der Eroten, die linear und sauber geführten Randprofile etc. im Vergleich zu späteren Beispielen der lokalen Produktion²¹³. Berücksichtigt man nun, daß die Ammon-Büste in Suweida in vielem noch flächiger, härter und disproportionaler gearbeitet ist als das Beispiel in Amman, dann müßte man sie dem Sarkophag also wahrscheinlich zeitlich nachordnen. Der Ammon auf dem Türsturz könnte demnach zur Mitte des 3. Jh. oder in dessen weiteren Verlauf entstanden sein.

Ungewohnte ikonographische Elemente der Darstellung auf dem Türsturz könnten dabei helfen, einen besonderen Charakter, den (Sarapis-)Ammon im Hauran besaß oder mit der Zeit erhielt, besser zu verstehen. Zunächst sind die Schmucksteine andeutenden Elemente des Kalathos näher zu betrachten. Vor allem bei dem mittigen, größeren Stein könnte es sich um mehr handeln als um ein Zierelement. Man assoziiert etwa den Stein *Lychnis*, den das Kultbild der dea Syria von Heliopolis nach der Beschreibung des Pseudo-Lukian auf dem Kopf getragen hat²¹⁴. Es leuchtet ein, in solchen

211 Vgl. die Erläuterungen bei Walker (1990) 33f., Kat.-Nr. 36.

212 Zanker (1995) 209ff., zum Vergleich besonders Abb. 117; vgl. zwei diesem Habitus entsprechende freiplastische Büsten aus Gadara: Weber, *Gadara Decapolitana*, 430ff. Kat.-Nr. PL61/63 Taf. 63.

213 Beispiele bei Weber, *Gadara Decapolitana*, 454 Kat.-Nr. Sk15 Taff. 88E/G.

214 de dea Syria 32: λίθον ἐπὶ τῇ κεφαλῇ φορέει· λυχνὶς καλεῖται, οὐνομα δὲ οἱ τοῦ ἔργου ἢ συντυχίη. ἀπὸ τούτου ἐν νυκτὶ σέλας πολλὸν ἀπολάμπεται, ὑπὸ δὲ οἱ καὶ ὁ νηὸς ἅπας οἶον ὑπὸ λυχνοῖσι

Steinen ein Astral- oder Sonnensymbol zu erkennen. Interessanterweise liegen auch anderweitig in der Levante Darstellungen des Sarapis mit einem Sonnensymbol auf dem Kalathos vor, entsprechendes wurde in Akko festgestellt (**Kap. B. 5. 2. 1.**) und dort als Indiz für die Angleichung des Sarapis an einen syrischen Baal verstanden. In der grundsätzlichen Bedeutung ähnlich, aber wohl einer andere ikonographischen Tradition verpflichtet, sind die Sonnensymbole, die Ammon auf den beschriebenen Stadtmünzen trägt (s. oben). Bereits an dieser Stelle sei darauf verwiesen, daß eine Ammon-Darstellung in Amman (**Kap. D. 5. 3.**) ebenfalls über ein solches Sonnensymbol als Kopfschmuck verfügt.

Es wäre nicht das erste Mal in dieser Arbeit, daß aus solchen oder ähnlichen Motiven auf eine wenigstens fall- oder zeitweise Angleichung des Sarapis an einen Baal geschlossen wird. Ähnliches wurde auch schon für den Kult auf dem Berg Garizim vermutet (**Kap. B. 7. 3. 3. 1.**). Allerdings reicht das Sonnensymbol für sich genommen als Beleg für eine solche Assimilierung kaum aus. Zur Hilfe kommen vielleicht die beiden Weinreben, die in den wenigen Forschungsbeiträgen zur **Kat.-Nr. C22** nie besonders beachtet und wohl als Parallele zu den in der hauranitischen Bauplastik häufigen Reben abgetan wurden. Eine Durchsicht vergleichbarer Monumente und vor allem der Türstürze mit Büsten²¹⁵ klärt allerdings darüber auf, daß die Pflanzen sonst immer nur in sehr losem, dekorativen Zusammenhang mit den Götterdarstellungen stehen und keinesfalls mit diesen verbunden sind²¹⁶. Der Türsturz aus Ghayda Jebel mit der Sarapis-Ammon-Büste zeigt dagegen ein signifikantes organisches Zusammengehen von anthropomorphen und floralen Darstellungen.

Bei besagten Weinstöcken handelt es sich nicht bloß um ein Attribut in Form von zartem Geäst, sondern um ausgewachsene und belebte Natur. Die pickenden Vögel sind ein in römischer Zeit sehr beliebtes Motiv, das unter anderem oder sogar vor allem in Gräbern oder in sepulkraler Kunst verwendet wurde²¹⁷. Neben dem allgemeinen Verweis auf gottgeschenkte Furchtbarkeit, Segen und Überfluß, an dem auch die Tiere teilnehmen dürfen, steht das bukolische Motiv für das freche Räubern der Vögel zur Erntezeit²¹⁸. Mit den fruchthtragenden Weinranken wird man im klassischen Altertum besonders Dionysos assoziiert haben. Der Umstand, daß die Stämme auf dem vorliegenden Relief *aus dem Kopf* des Gottes erwachsen (**Abb. c-42a**), führt in dieselbe Richtung. Eine ähnliche Konstruktion ist in römischer Zeit auf prächtigen Spiegellampen zu erkennen (**Abb.**

φαίνεται.

215Dentzer-Feydy (1992) 75-79.

216Als Beispiel: Weber (2006) Abb. 17.

217Hoffmann (1989) 11ff. (mit zahlreichen Verweisen).

218In christlicher Zeit besonders negativ ausgedeutet und mit dem Versucher konnotiert: Sachs (1973) 351, s. v. Vögel.

c-42b)²¹⁹. Daß Dionysos den Wein nicht nur schenkt, sondern regelrecht und ipso corpore hervorbringt²²⁰, ist eine alte Vorstellung: Eine spätarchaische Halsamphora in der Berliner Antikensammlung zeigt den Gott mit einem Kantharos in der Hand, aus dem Reben wachsen²²¹. Auf der bekannten Schale des Exekias in München, die Meerfahrt des Dionysos zeigend, scheinen zwei Weinranken aus dem Unterleib des Gottes zu entspringen²²².

Sarapis-Ammon ist hier also zusätzlich als Dionysos bzw. dionysisch gekennzeichnet. Nun ist eine gewisse Gleichartigkeit beider Götter bereits seit langem angelegt: Sarapis, der identisch ist mit Osiris, kann deswegen auch immer mit Dionysos assoziiert werden²²³; Ammon wurde seit seinem Erscheinen in der griechischen Mittelmeerwelt immer mit Dionysos vergesellschaftet. Eine Nähe ergab sich unter anderem im Rahmen der Verehrung der ptolemäischen Herrscher, die sowohl den einen wie den anderen unter ihre Ahnen reihten bzw. sich mit ihnen identifizierten²²⁴. Es kam weiterhin zu einer räumlichen Nähe der Kultstätten²²⁵ oder zur mythologischen Konstruktion einer genealogischen Abfolge²²⁶. Nie allerdings wurden beide Gottheiten explizit miteinander verschmolzen oder auch ikonographisch in der Weise verschränkt wie es auf dem hauranitischen Türsturz der Fall zu sein scheint²²⁷. Ebenso wie der deutliche Lokalstil deutet dies darauf hin, daß man es mit dem Abbild einer örtlich gebundenen Gottesvorstellung zu tun hat. Zur Lösung des Problems sei auf eine andere Basaltskulptur hingewiesen, auf einen heute im Louvre befindlichen Kopf (**Abb. c-42c**). Dieser soll aus Sia stammen und stellt einen jugendlichen Gott dar, dessen Stirn von einer beschädigten Strahlenaureole bekrönt und von Pflanzen umrankt ist. Herbert Niehr führt dazu aus: „Die Tatsache, daß das Haupt von Strahlen umgeben ist, läßt an das Bild eines Sonnengottes bzw. eines solarisierten Gottes denken. Das Haupt ist außerdem von Weinranken umgeben und wird aufgrund der Kombination von Sonnenstrahlen und Weinranken als eine Darstellung des Gottes Ba‘alšamin gedeutet. [Er] stellt also einen solarisierten Gott Ba‘alšamin

219Die abgebildete Lampe befindet sich im Archäologischen Museum von Mallawi, Mittel-Ägypten, und wird wahrscheinlich aus Eschmun/Hermupolis Magna stammen. Über eine Publikation ist mir nichts bekannt.

220Vgl. Blech (1983) 181ff.

221Dionysos (2008) 177f., Kat.-Nr. 27. Auch dieses Motiv hat sich bis weit in römische Zeit erhalten, wie etwa die Nebenseiten pannonischer Sarkophage anzeigen: Koch/Sichtermann 323.

222Mommsen (2005) 21f., Taf. 1.

223Seit Hdt. 2, 144.

224Hölbl (1994) 10ff.; Thomas (2002) 7, 44f.

225Schon im vorhellenistischen Makedonien wurde Ammon in einem Heiligtum neben Dionysos verehrt. Allg. zu Aphytos: Lauffer (1989) 124; zum Heiligtum: Juri (1976) 135-150.

226Diodor 3, 68; vgl. Clem. Alex., Protreptikos 4, 47: Πτολεμαῖος δὲ ὁ τέταρτος Διόνυσος ἐκαλεῖτο.

227Beispiele für die eher dekorative Einbindung des Ammon in die dionysische Sphäre sind etwa römische Doppelhermen oder Grabaltäre. Zu Doppelhermen mit Dionysos- bzw. Satyr- und Ammon-Kopf: Seiler (1969) Kat.-Nr. 8, 9, 13, 55, 70, 149; zur Sepulkralsymbolik: Altmann (1905) 88-100; Boschung (1987) Kat.-Nr. 643, 647, 649, 650, 657, 658, 665, 667-700.

dar.²²⁸ Es ist nicht davon auszugehen, daß dieser Ba'alšamin, dessen Verehrung bereits im vorchristlichen Hauran belegt ist²²⁹, mit dem in Rede stehenden Sarapis-Ammon direkt identisch ist. Zu offensichtlich ist die Differenz zwischen der jugendlichen und der Vatergottheit. Allerdings sind in beiden Fällen ähnliche Aspekte vertreten, die darüber nachdenken lassen, ob Ammon nicht nur mit Sarapis, sondern darüberhinaus mit einer semitischen Gottesvorstellung eine Allianz einging. Zupaf kommt etwa auch die Tatsache, daß Zeus im Hauran wie in der Dekapolis epigraphisch als ἐπικάρπιος, also als „Fruchtbringer“ bezeichnet wird²³⁰. Man könnte auch an den nabatäischen Gott Duschara denken, der zwar Aspekte mit Dionysos, Helios und Zeus teilte und in vielen Orten der südlichen Levante Spuren hinterlassen hat²³¹, allerdings wurde er nie – vor allem nicht in Petra, wie noch zu sehen sein wird (**Kap. E. 4. 5. 1.**) – mit irgendwelchen ägyptischen Göttern identifiziert. Ammon wurde weiterhin dem arabischen Gott Sulmos angenähert (**Kap. E. 6. 4.**), allerdings ist dessen Charakter nicht völlig zu klären, weiterhin ist die Verbindung für das südliche Arabien, nicht aber für den Hauran belegt. Für eine Annäherung der Sarapis-Ammon an Baal spricht letztlich, daß dessen Heiligtum in Sia – woher wie gesagt auch oben erwähnte Skulptur stammt – bereits Fundort einer hellenistischen Inschrift mit der Nennung der Isis (**Kap. C. 2.**) und eines Osiris-Kanopos (**Kap. C. 3. 1.**) gewesen ist. Von einer früher gemutmaßten Einwirkung semitischer Soldatengötter auf die Ammon-Ikonographie²³² ist dagegen wenig zu merken.

C. 4. 4. Ammon: Abschließende Bemerkungen

Ohne einer letztendlichen Zusammenfassung dieser Arbeit vorgreifen zu wollen, müssen bestimmte Phänomene, wie sie in den vorgegangenen Kapiteln erkennbar waren, nochmals prononciert dargestellt werden:

Obwohl die gezeigten Ammonbildnisse aus lokal verfügbarem Material gefertigt und offensichtlich nicht importiert, sondern in der Region geschaffen wurden, sind sie nicht ohne Einschränkungen zur „Hauran-Plastik“ zu zählen²³³. Mit diesen teilen sie wohl bestimmte stilistische und auch ikonographische Kennzeichen, etwa den Halsschmuck bei **Kat.-Nr. C21** oder die Kombination mit einem typisch dekorierten Fries wie in **Kat.-Nr. C22**, andererseits bestehen Unterschiede, die die starke Anlehnung an Vorlagen aus der römischen Kunst beweisen. Das betrifft zunächst die

228Niehr (2003) 256f., Abb. 36.

229Dentzer-Feydy/Nehmé (2007) 19.

230Bosra: IGLS XIII 1, Nr. 9104; I. Gerasa Nr. 42. Sartre (1985) 81; Niehr (2003) 236, 245. Riedl, Dekapolis, 171 (mit weiterer Literatur): „Die Epiklese charakterisiert ihn als orientalischen Himmels-gott, der Regen spendet und die Landwirtschaft fördert.“ Siehe auch Lichtenberger, Dekapolis, 214, 280f.

231Healey (2001) 85-105.

232Seyrig (1970) 95f.

233Bolelli (1985-86); Bolelli (1991). Vgl. die kritischen Anmerkungen: Skupinska-Løvset (1999) 215ff.

verwendete Bildgattung der Büste und ihre Positionierung, die die architektonische Gliederung des zugehörigen Bauwerks unterstreicht. So ist der Grundgedanke der Säulenbüste, wie sie sich mit **Kat.-Nr. C19** darbietet, natürlich keine hauranitische Erfindung, sondern eine typisch kaiserzeitliche Entwicklung. Weiterhin bemühen sich die katalogisierten Skulpturen – wenn auch mit unterschiedlichen Erfolg –, Werke griechisch-römischer Kunst nicht nur motivisch, sondern auch stilistisch nachzuahmen. So ist der Kopf in Kopenhagen (**Kat.-Nr. C20**) aufgrund seiner Proportionierung, plastischen Gestaltung und Bewegung direkt mit römischen Ammonbildnissen aus anderem Material, etwa aus Marmor, vergleichbar. Ob sich in allen geschilderten Stücken ein lokales Kultbild spiegeln muß, das für diese formale Verankerung verantwortlich gemacht werden könnte, ist zu bezweifeln. Dazu unterscheiden sie sich untereinander zu sehr. Dennoch tauchen bestimmte Elemente regelmäßig auf: Neben den Hörnern oder der sehr grundsätzlichen Haartracht ist das besonders der auf der rechten Schulter gefügelte Mantel, der sowohl bei den Skulpturen wie auch auf den Münzen immer wieder erscheint.

Der Verfasser will nicht so weit gehen, innerhalb der vier Skulpturen eine Entwicklung abzulesen; etwa von dem eher organischen Bildnis des 2. Jh. zur größeren Stilisierung des 3. Jh. Es besteht die Gefahr des Zirkelschlusses, da dieselben Kriterien, die für diese Reihung bemüht werden würden, bereits zur Einzeldatierung der Stücke herangezogen wurden. Jedoch kann gesagt werden, daß – was die formalen Traditionen angeht – Ammon bis ins 3. Jh. ein fremder, importierter Gott blieb. Dessen Bilder wurden zwar von lokalen Handwerkern nach ihren Möglichkeiten geschaffen, dies aber, wie es scheint, immer in Hinblick auf internationale Standards griechisch-römischer Kunst – sei es, daß ihnen diese aufgrund eines sicht- und überprüfbaren Kultbildes vor Augen standen, oder sei es, daß sich darin der grundsätzliche Kenntnisstand der Künstler ausdrückt.

Eine inhaltliche theologische Entwicklung ist erst zum Ende des 2. und dann im 3. Jh. feststellbar: Wie auch an den Münzdarstellungen abzulesen, wurde die Zeus-Ammon-Ikonographie in den letzten Jahrzehnten um den Kalathos erweitert, wurde mithin ein Sarapis-Ammon geschaffen. Ob diese Erweiterung endgültig und irreversibel war, kann bezweifelt werden. Viel eher existierten beide Konzepte nebeneinander. Auch Sarapis, dessen regionale Zeugnisse vorab dargestellt wurden, ist ein Import. Dies mehr noch als Ammon, da seine Bildnisse grundsätzlich eingeführt werden mußten und seine Typologie nicht im Rahmen der lokalen Basaltplastik umgesetzt wurde. Anhand der Statue aus den Thermen in Bosra (**Kat.-Nr. C12**) ist jedoch zu erkennen, daß der Gott nicht notwendig nur vor dem Hintergrund einer militärisch geprägten Kultur verehrt wurde, sondern Eingang in den zivilen, städtischen Kontext gefunden hatte. So könnte die Kombination Sarapis-

Ammon eine Gottesvorstellung widerspiegeln, die sich weg von der ursprünglich militärischen, offiziellen hin zu einer eher privaten, persönlichen Funktionalität entwickelt hatte. Ähnliches könnte sich auch in den Inschriften ausdrücken, wenn diese nur besser zu datieren wären. Sollte der Ausdeutung der zuletzt beschriebenen **Kat.-Nr. C22** zugestimmt werden, dann hätte die eben skizzierte Lösung des ursprünglichen Standartengottes aus dem offiziellen Kontext und seine Wandlung hin zu einem unmittelbar verfügbaren Schutzgott auch den Weg zu einer Angleichung an lokale theologische Vorstellungen bereitet.

D. ÄGYPTISCHE GÖTTER IN DER DEKAPOLIS

*D. 1. Einleitung – D. 2. Gerasa – D. 3. Gadara –
D. 4. Pella – D. 5. Amman*

D. 1. EINLEITUNG

Die folgenden Unterkapitel befassen sich mit vier Orten des Transjordanlandes, an denen archäologische und epigraphische Hinweise auf die Verehrung ägyptischer Götter gefunden wurden: Gerasa, Gadara, Pella und Amman. Es handelt sich um die bekanntesten Städte der sogenannten Dekapolis, des ‚Zehnstädtebundes‘, dessen Anfänge wohl nicht weiter zurückreichen als in das 1. Jh. v. Chr.¹ Während die Geschichte der Mehrzahl dieser Orte sehr weit zurückreicht, suchten sie in römischer Zeit, als sie erst der Provinz Syria und ab 106 n. Chr. der Arabia zugeordnet waren (Gadara und Pella nach Palästina), im Rahmen der Dekapolis ihren Charakter als Gemeinwesen griechisch-römischer Prägung zu betonen. Dazu gehörte in Fragen der öffentlichen Kunst, der Architektur und städtischer Ordnung die konsequente Anwendung griechisch-römischer Vorbilder. Neben und unter dieser Folie wurden orientalische Traditionen fortgeführt, die in der vorhellenistischen Zeit bedeutend gewesen sein werden. Zu erkennen ist das etwa anhand der Totenbildnisse, die ikonographische Anleihen an römischen Porträtbüsten offenbaren, bezüglich ihrer Stellvertreterfunktion am Grab bzw. in Hinsicht auf ihren teils hohen Abstraktionsgrad auf semitische, vorgriechische Traditionen verweisen².

Es ist sehr wahrscheinlich, daß auch die anderen, weniger intensiv erforschten Städte der Region künftig archäologische Zeugnisse und Inschriften hervorbringen, die eine Verehrung ägyptischer Gottheiten dokumentieren. Laurent Bricault hat zusätzlich eine Grabmalerei in seinen Katalog aufgenommen³: In Marwa, bei Irbid, befindet oder befand sich ein heute nicht mehr zugängliches Arkosolgrab, in dessen Nische ein thronendes Götterpaar gemalt war⁴. Auch wenn die männliche Person einen Kalathos trägt, deutet doch daneben nichts darauf hin, hier – mit Bricault – Isis und Sarapis erkennen zu dürfen. Die Ikonographie der beiden Gestalten, spricht insgesamt sogar eher dagegen: Der männliche Gott wird mit einem Szepter in der Rechten dargestellt, so wie es der Ägypter sonst nie hält. Der Mantel hängt nicht, wie bei Sarapis, über der linken Schulter locker herab, sondern umschließt den ganzen linken Arm und ist an der linken Hüfte festgesteckt. Die weibliche Göttin hat ihren Mantel von hinten als Schleier über den Kopf gezogen, vorne ist er mit einem Wulst aus gerafften Falten diagonal über die Brust gezogen. Auf ihrem Haupt trägt sie einen Kalathos. Beide Gestalten sind einander offenbar herzlich zugetan, die Köpfe sind einander zugewandt, die weibliche Person legt ihren rechten Arm um die Schultern des Gespons, mit der

1 Graf (2002) 4f.; Lichtenberger, Dekapolis, 5-20; Freeman (2008) 416f., 421-8, 431-4.

2 Riedl (2004) 173ff.

3 Bricault, Atlas, 76.

4 Barbet/Vibert-Guigue (1994) 257-263, 318, Abb. B1.

linken hält sie ein Szepter. Die ganze Komposition wie die Einzelikonographie sind sonst nirgends für das ägyptische Götterpaar belegt. Man ist wohl auf der sicheren Seite, hier nach wie vor Hades und Persephone zu erkennen⁵. Dazu passen auch Inschriften aus der Region, in denen sich Gräber als Tempel dieser beiden vorstellen⁶.

5 Vgl. Herrmann (1999) zur Tracht der weiblichen Person, allerdings ist – anders als bei ihm – darin kein ausdrücklicher Hinweis auf ägyptische Belange zu erkennen.

6 Steinepigramme Nr. 22/44/01-02: ὁ δεῖνα με ἐδίματο κτλ ναὸν Πλουτῆι καὶ ἐπενῇ Περσεφονείῃ.

D. 2. GERASA

Inhalt: D. 2. 1. *Einleitung* – D. 2. 2. *Bildnisse von ägyptischen Vatergottheiten in Gerasa* – D. 2. 2. 1. *Sarapis in Gerasa* – D. 2. 2. 2. *Sarapis-Ammon in Gerasa* – D. 2. 3. *Harpokrates* – D. 2. 4. *Statuette einer Isis-Tyche* – D. 2. 5. *Epigraphische Zeugnisse* – D. 2. 5. 1. *Irrtümlich zugewiesene Inschriften* – D. 2. 5. 2. *Inschrift des Malchos* – D. 2. 5. 3. *Inschrift des Augas* – D. 2. 5. 4. *Weiterführende Überlegungen zu beiden Inschriften* – D. 2. 5. 4. 1. *Gräzisierende Polis-Tradition und politische Loyalität* – D. 2. 5. 4. 2. *Sarapis-Helios* – D. 2. 5. 4. 3. *Neotera*

D. 2. 1. Einleitung

In Gerasa, der größten und am längsten bekannten Stadt der Dekapolis⁷, sollte man auch mit den meisten Anzeichen für die Kenntnis der ägyptischen Götter rechnen können. Obwohl Spuren der semitischen Vorgängersiedlung wie der hellenistischen Geschichte der Stadt erkennbar sind⁸, stammen die heute sichtbaren Zeugnisse der Stadt überwiegend aus der römischen Kaiserzeit. Im Stadtbild dominieren die beiden Heiligtümer des Zeus und der Artemis, die als Hauptkultorte angesprochen werden können. Dafür sprechen ebenso die prominente Rolle der Artemis in den Inschriften und in der Münzprägung wie auch die unterschiedlichen Varianten an Zeus-Gestalten, die epigraphisch für Gerasa belegt sind. Hinter beiden Gottheiten können traditionelle, lokale Gottesvorstellungen vermutet werden⁹. Die reiche, vielschichtige Überlieferung, in der orientalisch Götter mit astralen und fertilen Aspekten offenbar bereits früh, aber nicht endgültig, griechisch interpretiert worden sind, könnte zur Erwartung verleiten, daß Sarapis und Isis sich leicht diesen Verhältnissen anpassten und in Entsprechung zu den beiden wichtigsten Göttern Gerasas ebenfalls häufig in der Stadt vertreten sind. Dies läßt sich nicht bestätigen: Zwar scheinen die unten zur Sprache kommenden Zeugnisse für die ägyptischen Gottheiten einen Kult zu belegen, sie können aber als importierte Versatzstücke gelten. Weder ihr Fundort, noch ihre Kontexte offenbaren, daß die Ägypter in Gerasa ihre Beliebtheit aus lokalen Kultrationen ableiten konnten.

Die in diesem Kapitel angesprochenen Zeugnisse beschränken sich vollständig auf die römische Kaiserzeit. Ein weiterer Unterschied zu den vorigen Kapiteln besteht darin, daß auf den Münzen der Stadt – wie auch auf denen der anderen Dekapolisstädte – keine Darstellungen der ägyptischen Gottheiten zu finden sind. Das onomastische Material deutet – wobei allerdings die in römischer Zeit immer pauschalere Verwendung von theophoren Namen zu berücksichtigen ist – vielleicht auf

⁷ Harding (1959) 64f.; Seetzen (2002) 143f.

⁸ Cohen (2006) 248-253.

⁹ Lichtenberger, Dekapolis, 195-197, 200-205, 209-213.

eine gewisse Beliebtheit der Ägypter hin¹⁰. Diese Behauptung wird vor allem durch die Zitierung zweier Inschriften aus dem 2./3. Jh. untermauert (s. **Kap. D. 2. 5. 2.** und folgende). Da deren Information jedoch sehr speziell ist und weiterer Erörterung bedarf, jedenfalls aber keine sichere historische Struktur bieten kann, in die das archäologische Material nur mehr "einzuhängen" ist, werden diese beiden Texte erst nach den *Archaeologica* zu Wort kommen.

Ausgenommen werden müssen einige Errata, die bei näherer Prüfung nichts Ägyptisches an sich haben (s. auch **Kap. D. 2. 3.**): **a)** Dazu gehört das Kopffragment einer marmornen Statue, das Klaus Stemmer zwar schon vor etlichen Jahren als Sarapis unglaublich machte¹¹, das aber aufgrund seiner Bezeichnung in der älteren Literatur immer noch als der alexandrinische Gott geführt wird¹². Kein ikonographisches Element spricht dafür, daß dieser Kopf als Sarapis angelegt war oder so verstanden werden konnte; dagegen spricht auch die nachdenkliche Neigung des Hauptes¹³. – **b)** Weiterhin wurde eine Schiffslampe aus Gerasa als "typisch für den Isiskult" bezeichnet¹⁴. Das Stück ähnelt nicht nur anderen Lampen, die dieselbe Grundform besitzen, es könnte sogar aus derselben Werkstatt stammen. Das prominenteste Exemplar dieser Gruppe befindet sich heute im British Museum¹⁵. Auf diesen Lampen sind gewöhnlich Sarapis, Isis und auch Harpokrates dargestellt, einmal wird der Bezug zu Ägypten auch durch eine Inschrift hergestellt¹⁶. Auch viele andere Lampen in Bootsform experimentieren mit ägyptischen Motiven oder stammen sogar aus Ägypten¹⁷. Jedoch ist das nicht in der Weise zu verallgemeinern, daß jede Lampe in Gestalt eines Schiffes mit Ägypten etwas zu schaffen haben muß. Es ist vielleicht eher so, daß sich die gestreckte Form eines Bootes für die Lampengestaltung empfahl¹⁸, aber unterschiedliche figürliche Motive tragen konnte. Gerade im vorliegenden Fall ist zu bemerken, daß auf die sonst üblichen Reliefdarstellungen des Sarapis etc. verzichtet wurde. – **c)** Eine bisher nur wenig bekannte,

10 Belege bei: Lichtenberger, *Dekapolis*, 228 mit Fn. 2093.

11 Stemmer (1976). Dieser bereits 1926 gefundene Kopf, der sich heute im Archäologischen Museum von Amman befindet (und dort seit seiner Auffindung wohl auch immer war), wird unter anderem bei H. v. Hülsen, *Zeus. Vater der Götter und Menschen* (1967) Taf. 37 abgebildet, warum er dort die Bildunterschrift "Zeus-Kopf von Gerasa. Athen" trägt, ist mir schleierhaft.

12 Zum Beispiel: French (1994). Auch Lichtenberger, *Dekapolis*, 219 stellt das Stück nochmals zur Disposition: "es könnte sich bei dem Götterbild um Zeus, auch um Sarapis oder Asklepios handeln."

13 Die Erörterung durch v. Hülsen (1967) 93f. ist erhellend, insoweit er die Zeusdarstellung aus Gerasa als "einen grübelnden Denker" beschreibt. Es ist sehr fraglich, ob entsprechendes in der Antike von Sarapis gesagt werden konnte.

14 Lichtenberger, *Dekapolis*, 227. Das Stück ist abgebildet in: Königsweg (1987) 294, Kat.-Nr. 286.

15 Bailey (1988) 339f., Nr. Q2722, Taf. 80; Ägypten (2005) Kat.-Nr. 33.221.

16 RICIS 401/0501: eine Schiffslampe dieser Produktion, auf deren Unterseite die Inschrift ΗΛΕΙΟ(Σ) ΣΕΡΑΠΙΣ eingeritzt ist. Siehe auch mehrere Stücke in Weber (1911) 5-18.

17 Tran Tam Tinh/Jentel (1993) 50ff., Nr. 26-30, Abb. 26-29bis; Steuernagel (2004) 216f. Vgl. eine kleine, wohl noch unpublizierte Lampe in der Sammlung des Winckelmann-Instituts der Humboldt-Universität zu Berlin, die mit ihrem halbrunden Teilverdeck mehreren, etwa von Mosaiken bekannten Nilkähnen ähnelt.

18 Menzel (1969) 73f. Ähnlich bei Bronzelampen: Popovic (1969) 136, Nr. 268.

überlebensgroße Marmorstatue einer weiblichen Person, die möglicherweise aus Gerasa stammt und heute vor dem Museum der Jordan University aufgestellt ist, wird in letzter Zeit immer wieder von Thomas M. Weber vorgestellt und als Isis bezeichnet¹⁹. Als Argument soll dafür allein der Kalathos gelten, dessen Bruchfläche auf dem Scheitel noch zu sehen ist. Gleich über der Stirn sind kleine Hörnchen zu erkennen, die eine Bezeichnung als Selene plausibel machen²⁰. Die Hörnchen sind für Isis indes ebenso wenig typisch²¹ wie der weite Mantel, in den die Gestalt gehüllt ist. Zuletzt hat Weber angekündigt, diese "Marmorstatue der Isis-Selene [...] mit dem in der Inschrift [gemeint ist die Malchos-Inschrift, hier **Kap. D. 2. 5. 2.**] genannten Kultbild aus dem Heiligtum der ägyptischen Götter zu Gerasa gleichzusetzen."²² Gemessen an der fragwürdigen Isis-Deutung selber, erscheint es unnötig, zusätzlich in der Statue ein Kultbild erkennen zu wollen; zumal es auch zweifelhaft ist, ob Malchos die eigentlichen Kultstatuen aufstellen ließ (s. unten).

D. 2. 2. Bildnisse von ägyptischen Vatergottheiten in Gerasa

Aufgrund des Bekanntheitsgrads des Sarapis in den benachbarten Regionen (**Kap. B. -C.**), sollte man damit rechnen, daß der Gott auch in der Dekapolis außerordentlich beliebt war; dies vor allem mit Rücksicht auf deren kulturelle Orientierung. Und doch gibt es für Gerasa nur geringe Hinweise darauf, daß eine Sarapisgläubigkeit existierte, die an derjenigen in Palästina oder im Hauran ihren Anteil hatte oder gar von dort beeinflußt wurde. Gemessen an der Bedeutung und Größe Gerasas ist dies besonders verwunderlich, schon mit Gadara (**Kap. D. 3.**) oder Pella (**Kap. D. 4.**) könnte es sich anders verhalten. Man fragt sich, ob diese Differenz damit zusammenhängt, daß Gerasa, im Gegensatz zu seinen Schwesterstädten, Galiläa bzw. Samaria nicht gleich vis à vis lag. Dagegen könnte eine Anbindung nach Norden existiert haben, da der unten noch vorzustellende Sarapis-Ammon-Kopf (**Kap. D. 2. 2. 2.**), ebenso wie das Relief in Amman (**Kap. D. 5. 3.**) als vom Hauran aus beeinflußt gelten müssen.

Inwieweit ein Reliefkopf in einer Gebälksofitte des hadrianischen Südtores (**Abb. d-7**) als Sarapis zu erkennen ist²³, muß notwendig unsicher bleiben. Zu erkennen ist das holzschnittartige Gesicht eines bärtigen Gottes, auf seinem Kopf sitzt ein Kalathos, der Ansatz der linken Schulter kann noch ausgemacht werden, so daß eher von einer Büste gesprochen werden sollte. Der Kalathos allein deutet – wenn auch nur schwach – auf Sarapis hin; man bedürfte allerdings weiterer Hinweise, wie eine besondere Schädelstruktur, Frisur, Gewandteile etc. Ein besonderes Motiv des Kopfes vom

19 Am ausführlichsten: Weber, Gadara Decapolitana, 486, Kat.-Nr. C4, Taf. 123D-E; 124A-D.

20 Vgl. Grimm (1990).

21 Eine Ausnahme: Iside (1997) 114, Kat.-Nr. III.33.

22 Weber (2009b) 94. Die entsprechende Deutung soll in der Festschrift Fawzi Zayadine zu erwarten sein.

23 Detweiler (1938) 78, Taf. 9c.

Südtor, das ebenfalls noch keine Beachtung fand, sind die vier Locken, die über dem Scheitel und vor dem Kalathos aufsteigen. Nun kann der Kalathos – und gerade der des Sarapis – mit allen möglichen Details verziert sein: z. B. Zweige bzw. Ähren oder astrale Symbole etc.; jedoch ist nichts davon hier intendiert. Viel eher erinnert die Darstellung an die Flammen, die in eben derselben Position und Proportion auf dem Scheitel des Gottes aufsteigen, der auf den römischen Münzen von Akko dargestellt ist und als Gott vom Karmel bzw. vielleicht sogar als Sarapis erklärt werden konnte (**Kap. B. 5. 2. 1.**). Die Möglichkeit einer Beziehung kann hier nur hypothetisch vorgeschlagen werden.

D. 2. 2. 1. Sarapis in Gerasa

a) Das einzige Bildnis, das den Gott in Vollansicht zeigt, ist eine kleine, bisher unbekannte Bronzestatue (**Kat.-Nr. D1; Abb. d-1a/b**), die durch eine Eintragung in das Inventarbuch des Museums von Jerash identifiziert werden konnte. Es wurde mir im Museum als sehr wahrscheinlich beschrieben, daß die Statue, die im Jahr 1986 dem Museum freiwillig angeboten und also nicht im wilden Kunsthandel beschlagnahmt wurde, auch aus Gerasa und Umgebung stammt. Die Figur scheint dem bekannten Typus des thronenden Sarapis zu folgen, der oben in einer Statue aus den Thermen von Bosra (**Kat.-Nr. C12**) oder einer Statue in Damaskus (**Kat.-Nr. C13**) erkannt wurde (beide **Kap. C. 3. 5. 1.**). Jedoch ist hier der Verlauf und die Funktion des rechten Armes nicht klar zu begreifen. Der Oberarm ist durchaus etwas vom Rumpf abgewinkelt, dann aber wie im Bogen zum Körper zurückgeführt. Wahrscheinlich ging der Kerberos zusammen mit dem Thron der Statue verloren, der verbliebene Armstumpf wurde darauf absichtlich oder zufällig an den Schenkel gebogen. Von der damaszenischen Statue unterscheidet sich die aus Gerasa weniger typologisch als stilistisch, soweit das angesichts des Erhaltungszustandes überhaupt zu beurteilen ist. So ist sie schmaler proportioniert und besitzt nicht den blockhaften, frontalen Aufbau jenes Parallelobjekts. Um zu demonstrieren, wie beliebt dies schwere Erscheinungsbild unter den Bronzen war, seien hier zwei weitere Statuetten im Louvre (**Abb. d-2a**) und im Ägyptischen Museum Kairo²⁴ (**Abb. d-2b**) abgebildet. Die schmale Gestalt der Statue in Gerasa distanziert sich von dieser Entwicklung durch ihren instabilen Aufbau. Eine entsprechende Bewegung wird hervorgerufen durch das Vorgeifen des rechten Fußes und das weite Ausgreifen des linken Arms. Der so entstehenden Diagonalen verhält sich die leichte Rechtswendung des Kopfes gegenläufig. Offenbar folgen mehrere sitzende Sarapiden aus Bronze der starren Frontalität der meisten großplastischen Sitzstatuen, während wenige andere Figuren räumlicher und rhythmisierter

²⁴ Kirwan (1934) 54 (JE46410), Taf. 4. Mehrere Parallelen auch in: LIMC 7 (1994) 669, Nr. 16, s. v. Sarapis (G. Clerc – J. Lecant).

aufgebaut sind. Letztere sollen sich an der Konzeption des hellenistischen Kultbild des Sarapis orientieren²⁵. Vielleicht ließe sich daraus eine zeitliche Abfolge ableiten, indem die bewegten Statuetten früher, die blockhaften aber später angesetzt werden. Es wurde bereits oben in **Kap. C. 3. 5. 1.** darauf hingewiesen, daß noch in antoninischer Zeit die besten Wiederholungen des Sarapisbildnisses eine gewisse Lebhaftigkeit auszeichnet. Andere Statuetten dagegen – etwa die absurd in die Breite geschwollene Gestalt einer Figur in Alexandria²⁶ – legen nahe, daß diese Tendenz nicht nur typologisch, sondern wirklich durch die Stilentwicklung bedingt ist. Die Statuette aus Gerasa könnte deswegen den blockhaften und eher zweidimensionalen Sarapisbildern der hohen Kaiserzeit vorausgehen und hypothetisch in die erste Hälfte des 2. Jh. n. Chr. oder noch früher datiert werden. Natürlich sagt dies nichts über den Verwendungszeitraum aus, der noch weit in die Spätantike hineinreichen kann.

b) Als Zeugnis für Zeus-Ammon wurde bisher ein Tonmedaillon gewertet, das jedoch eindeutig von einer Sarapisbüste geziert ist (**Kat.-Nr. D2; Abb. d-3a/b**). Sein Quellenwert ist begrenzt, solange nicht nähere Informationen zur Bildgattung, zu Vergleichen, zur Datierung und Nutzung verfügbar sind. Im weitesten Sinne ist das Objekt als *imago clipeata* anzusprechen, weil es in der Tradition der auf Schildern applizierten Porträtbüsten der römischen Kunst steht²⁷. Es wurde bereits an anderer Stelle (**Kap. C. 3. 5. 2.**) erklärt, daß diese Darstellungsform für Sarapis durchaus üblich ist. Aber auch in viel geringerem Maßstab, als *phalerae* in der Dekoration von Personen bzw. deren Darstellungen, spielen die Medaillons eine Rolle. Sie gehörten etwa zum militärischen Ornat gedienter Offiziere²⁸. Auf die bekannte, aber nach wie vor rätselhafte Statuette eines römischen Kaisers im ägyptischen Gestus der Feinderschlagung wird hier nur verwiesen²⁹. Auf dem Panzer trägt der Imperator Büsten des Sarapis und des Harpokrates. Die nordsyrische Basaltstatue eines Priesters (?) im Nationalmuseum von Aleppo führt den Brauch auch in einer nördlichen Region vor Augen³⁰. In all diesen Fällen werden die Objekte realiter aus Metall gewesen sein.

Runde Tonschilde oder -plaketten mit der Darstellung des Sarapis sind in der Kaiserzeit besonders

25 Hornbostel, Sarapis, 73, 173, Abb. 108: ließe “noch einiges von der gespannten Lebhaftigkeit des Urbildes durchscheinen.”

26 Adriani (1961) 46, Kat.-Nr. 163, Taf. 79, Abb. 263.

27 S. zum Vergleich etwa die Ammon-Schilde im Augustusforum: Augustus (1988) 192ff. Unter der Bezeichnung “oscillum” werden solche Medaillons im Westen des Reiches geführt: Lawrence (2007) mit weiterer Literatur

28 Gechter (1987) 126ff.

29 Ägypten (2005) 586f., Kat.-Nr. 159.

30 Die Statue scheint nicht publiziert zu sein: Auf dem unteren Gewandsaum befindet sich eine dreizeilige Inschrift: (ἔτους) ιγυ | [...]κοφῶν Βηδᾶπου | ὁ καὶ Σένεκας. Das ist keine besonders aussagekräftige Nachricht, aber sie bietet den Namen des Dargestellten oder Dedikanten und eine Datierung ins “413te Jahr” (= 101/102 n. Chr.?). Vgl. die von Reddé (1992) 38ff. zusammengetragenen Beispiele über Büsten im Priesterschmuck.

aus Ägypten bekannt: zum Beispiel vielleicht ein frühkaiserzeitliches Tondo in Hamburg³¹ (**Abb. d-4a**). Neben einem runden, goldenen Anhänger mit der Büste des Sarapis aus Ägypten (heute in Baltimore, Durchm. ca. 4cm)³², stammen aus Alexandria zwei Terrakotta-Medaillons mit demselben Motiv³³. Dazu kann ein weiteres gesellt werden³⁴. Diese drei Objekte (Durchm. 7-8cm) bieten sich aber weder ikonographisch noch stilistisch als direkte Entsprechungen des Stücks aus Gerasa an, weil sie offensichtlich zu sehr an bronzenen oder goldenen Vorbildern orientiert sind³⁵: Auf einem Schild mit gewelltem Rand nehmen die Büsten das Zentrum ein und sitzen dabei auf einem Globus, der die Rolle des Sarapis als Weltenherrscher betont (vgl. **Kap. C. 4. 3. 1.**). Weiterhin orientieren sich die alexandrinischen Medaillons eher als das gerasenische Objekt an dem normalen, großplastischen Kopftypus des Sarapis. Zuletzt aber verfügt keine der ägyptischen Parallelen über Löcher zur Aufhängung. Im Gegensatz zu all dem füllt die Büste aus Gerasa das Medaillon bis auf einen knappen Rand vollständig aus. Der Kopf ist nicht, wie bei den Parallelen, plastisch vom Grund abgesetzt, sondern besitzt ein erheblich flacheres Relief und ist dabei ganz frontal ausgerichtet. Hinzu kommt die Nachbearbeitung der Haare und Gesichtsteile im feuchten Ton. Die raue, kaum geglättete Oberfläche und die naive, zeichenhafte Bildung der Details heben die Arbeit zusätzlich von den professionelleren ägyptischen Vergleichsstücken ab. Es ist also nicht so ohne weiteres anzunehmen, daß das kleine Bildnis aus Gerasa am Nil oder in Alexandria geschaffen und von dort importiert wurde.

Viel treffendere Parallelen finden sich interessanterweise unter den Terrakotten aus dem römischen Mesopotamien. Aus Babylon stammt beispielsweise eine Serie von sechs Miniaturtondi, die vielleicht alle aus demselben Model gewonnen wurden (**Abb. d-4c**)³⁶. Gezeigt wird die Büste einer Göttin, deren Scheitel verschleiert ist. Darüber trägt sie einen durch Riefelungen strukturierten Polos, vielleicht soll es sich um eine Mauerkrone handeln. Man erkennt hier eine dem gerasenischen Stück vergleichbare holzschnittartige, etwas plumpe Arbeit und grob nachbearbeitete Oberfläche. Sehr ähnlich ist auch die Einrichtung der Löcher zur Aufhängung. Ein weiteres korrespondierendes Medaillon befindet sich unter den Babylon-Terrakotten in Berlin³⁷. Der Umstand, daß solche Objekte auch in Dura Europos gefunden wurden³⁸, eröffnet die Möglichkeit,

31 Hornbostel, Sarapis, 210, Abb. 148; Frey-Asche (1997) 89ff., Kat.-Nr. 60.

32 Schulz (2009) 164f., Kat.-Nr. 68 – die Datierung ins 2.-1. Jh. vor Chr. ist sicher inkorrekt, der Büstentypus ist gut kaiserzeitlich.

33 Breccia (1934) Taf. 41, Nr. 202, 203.

34 van Rinsveld (1994) 59, Nr. 20 (Inv.-Nr. E4046).

35 Vgl. Barr-Sharrar (1987).

36 Karvonen-Kannas (1995) 99, 182, Kat.-Nr. 532-7, Taf. 74 (Durchmesser 3,5cm).

37 Klengel-Brandt/Cholidis (2006) 561, Kat.-Nr. 3670, Taf. 154 (Durchmesser 3,3-3,4cm).

38 Downey (1993) 136ff.

daß der gerasenische Koroplast sich entweder an der mesopotamischen Werkstatt orientierte, oder das Stück von dort bezog. Unsicher muß bleiben, wofür diese Tonmedaillons verwendet wurden. Die doppelte Bohrung läßt vermuten, daß das zugehörige Band in waagerechter Richtung verlief. Der Sinn dieser Aufhängung könnte apotropäisch gewesen sein und sie in einem Heiligtum oder Grabkontext stattgefunden haben³⁹.

c) Wie das vorige Stück sollen Fragmente zweier Lampenspiegel mit einheitlichem Dekor ebenfalls aus Gerasa stammen (***Kat.-Nr. D3; Abb. d-5**). In beiden Fällen handelt es sich um eine thronende männliche Gestalt, deren rechte Hand auf einem Tier lastet, deren Linke aber zu einem Szepter emporgehoben wird. Sie ist gekleidet in ein Untergewand und einen Mantel, der über den Schoß gelegt ist und über der linken Schulter herabhängt. Auf dem Kopf kann man einen Aufsatz erkennen. Die sehr kursorische Darstellung läßt unterschiedliche Deutungen zu, am wahrscheinlichsten scheint aber doch die des thronenden Sarapis. Das Motiv ist auf Lampen natürlich besonders im römischen Ägypten beliebt gewesen⁴⁰, jedoch kann im vorliegenden Fall nicht entschieden werden, ob es sich um einen Import oder um eine Lokalproduktion handelt.

D. 2. 2. 2. Sarapis-Ammon in Gerasa

Offenbar als Reaktion auf die Ammon-Verehrung im nördlichen Arabien sind zwei ikonographische Zeugnisse für den Gott zu werten, die aus Gerasa stammen. Es sei in diesem Zusammenhang an die Entwicklungssequenz erinnert, die für das antike Arrangement der Götter im Hauran vorgeschlagen wurde: zunächst wurden Ammon und Sarapis getrennt voneinander verehrt, dann aber, ab dem späten 2. Jh., wurden beide, parallel zur reinen Darstellungsweise des Ammon, zu Sarapis-Ammon vereint.

a) Für eine Lampe mit der Profilansicht einer Sarapis-Ammon-Büste (**Kat.-Nr. D4; Abb. d-6**) sind keine direkten Parallelen zu finden. Das gilt zunächst für die Profilstellung der Büste: Ammon wird auf römischen Lampen offenbar immer frontal abgebildet⁴¹. Für die dezentrale Positionierung der Büste zwischen Spiegel und Lampenschulter gibt es erst recht kein erklärendes Gegenstück. Das Tier unterhalb der Büste wird gerne als Widder angesprochen. Aufgrund der Hornstellung ist

39 Vgl. den Dionysos-Tondo aus Tell Djinderiz (westlich von Aleppo), der von den Ausgräbern in 1. Jh. v. Chr. datiert wird, und ebenfalls eine Bohrung am Rand aufweist. Diese befindet sich jedoch oben, so daß das Objekt ähnlich einem Bild aufgehängt wurde: Kramer (2004) 100, 108, Kat.-Nr. TC60, Taf. 40.

40 LIMC 7 (1994) 668f., Nr. 1-3, s. v. Sarapis (G. Clerc – J. Lecant); aus Tunesien stammt eine sehr ähnliche Lampe im British Museum: Bailey (1988) 187, Nr. Q1693, Taf. 13.

41 Bailey (1988) 26, 235, Nr. Q1907, Taf. 33. Vgl. das interessante Bronzemedailion mit zwei Figuren, die einen Tondo mit der Büste Sarapis-Ammons über zwei Widdern emportragen: Babelon/Blanchet 13, Nr. 28.

jedoch eher von einem Ziegenbock zu sprechen. Die vorliegende Bildkomposition parallelisierte Rosenhal-Heginbottom mit der plastischen Darstellung der Sarapisbüste auf den Schwingen eines aufsteigenden Adlers⁴². Jedoch ist die inhaltliche Aussage eine grundsätzlich andere: Dort wird der Weltengott von seinem Adler zum Himmel emporgehoben und verherrlicht, hier wird man dem Bock eine ähnliche Anstrengung nicht einmal gedanklich zumuten wollen. Die Konstellationen lassen sich auch nicht parallelisieren, indem auf die jeweils redundante Synthese von mythischer Gottheit und Attributtier hingewiesen wird. Ammon wird zwar gemeinsam mit dem Widder abgebildet⁴³ und gerade aufgrund von alexandrinischen Münzen, die die Gottesbüste über dem Tier schwebend wiedergeben⁴⁴, scheint sich hier eine Erklärung für das fremdartige Relief auf der gerasenischen Lampe anzubieten. Dennoch melden sich Zweifel, weil es sich bei dem vorhandenen Tier eben um keinen Widder handelt. Zu einer Lösung wäre zu kommen, wenn man sich den Fundort des einzigartigen Objekts vor Augen führt. Die Zugehörigkeit zum Töpferschutt könnte nicht nur bedeuten, daß die Lampe in einer Werkstatt Gerasas hergestellt wurde, sondern daß dort auch der Ursprung des sonderbaren Lampenmodells zu suchen ist. Vielleicht sollte man der Ikonographie einen stark experimentellen Charakter unterstellen, zumindest soweit es den Lampenspiegel angeht. Folgende Rekonstruktion des Vorgangs wäre dann möglich: Handwerker und Auftraggeber wollten demnach eine Darstellung in direkter Anlehnung an die alexandrinischen Reverse. Dazu wurde das Model einer Lampenoberseite, das ursprünglich glatt oder nur von einem Innenring geziert gewesen war, durch mehrere Elemente erweitert. Aus unerfindlichen Gründen – vielleicht besaß man keine künstlerische Vorlage eines Widders? – orientierte man sich an der Darstellung eines Bocks; vielleicht war selbiger Bock auch schon ursprünglicher Teil des Modells. Der Sarapis-Ammon wurde dagegen nach dem Vorbild der bostrenischen Münzen geschaffen. Bei genauerem Hinsehen sind weitere Hinweise auf diesen Prozess zu erkennen: Oben ragt die Büste über den Rand hinaus und in der Mitte kollidieren sowohl die Büste wie auch das Tier mit dem Loch. Weiterhin wurde eine konzentrische innere Zierlinie oder -rille des ursprünglichen Spiegels überlagert und ist nur noch links und rechts erkennbar.

b) Ein Kalksteinköpfchen (**Kat.-Nr. D5; Abb. d-6a-c**), das offenbar in oder bei Gerasa gefunden wurde, kann trotz des desolaten Zustandes als Sarapis-Ammon angesprochen werden. Die kreisrunde Aussparung an Stelle der Kalotte nahm ehemals sicher einen Kalathos auf. Typologisch ergibt sich so eine Übereinstimmung mit einigen Darstellungen aus dem Hauran (**Kap. C. 4. 2.,**

⁴² Vgl. hier **Kap. B. 7. 3. 3. 1.** und **Abb. B-82a/b**.

⁴³ Vgl. hier **Kap. C. 4. 2. 2.**

⁴⁴ Geissen, *Kaisermünzen* 2, Nr. 1206 (Hadrian); Nr. 1674, Nr. 1685-7, 1857 (Antoninus Pius); Nr. 1963 (Faustina Minor); *Kaisermünzen* 3, Nr. 2076, Nr. 2082 (Marc Aurel); Kampmann/Ganschow (2008) 186. Die Zusammenstellung ebenso auf Schmucksteinen: Boussac/Starakis (1998) 161f., Abb. 4.

C. 4. 3. 1, C. 4. 3. 4.). Wie im Katalogteil beschrieben, ist der Kopf leicht nach links gedreht. Das entspricht nicht der gängigen Sarapis-Ikonographie, wiewohl es auch dort Ausnahmen gibt⁴⁵. Gerade der qualitätsvolle Ammon in Brooklyn⁴⁶ weist zusammen mit einigen anderen Ammonköpfen, die auf ein klassisches Vorbild zurückgehen müssen⁴⁷, selbige Kopfwendung nach links auf. Auch das wohl noch hellenistische Relief in Samos⁴⁸ bestätigt dieses Detail, so daß bei dem Kopf in Gerasa vielleicht nicht an einen Zufall zu denken ist. Das Haar am Hinterkopf ist aus kurzen, flammenartig nach unten zugespitzten Locken geschichtet. Es könnte dies ebenfalls an die Überlieferung eines hochklassischen Ammonbildnisses anknüpfen⁴⁹, jedenfalls aber ist in der dekorativen Anordnung der Einzellocken ein klassizistischer Rückgriff zu erkennen⁵⁰. Die teigige, schematische Anlage dieser Locken ist dagegen vielleicht der provinziellen Herkunft des Köpfchens geschuldet. Die Datierung muß notwendig unsicher bleiben, jedoch scheinen die Klassizismen das Stück eher ins 2. Jh. n. Chr. zu datieren, in eine Zeit also, in die viele Wiederholungen des klassischen Ammonbildnisses datiert werden können. Dieser zeitliche Ansatz würde der in **Kap. C. 4. 4.** entworfenen Sequenz jedenfalls nicht widersprechen. In die Nähe der hauranitischen Entwicklung tritt die Skulptur auch deswegen, weil sie mitnichten einen gewöhnlichen Sarapistypus darstellt, dem nur Hörner hinzugefügt wurden⁵¹. Wenn dies auch eine übliche Methode der kaiserzeitlichen Kunstproduktion gewesen sein mag, die beiden Götter ikonographisch zu verschränken⁵², so erinnern doch hier in Gerasa weder das Bart-, noch das Haupthaar (oder was jeweils davon übrig ist) an Sarapis. Die typologische Reihenfolge ist eher gegenläufig zu verstehen: Der Gott in Gerasa ist eigentlich ein Ammon, dem ein Kalathos aufgesetzt wurde. Das erinnert an die **Kat.-Nr. C19** im damaszenischen Nationalmuseum (**Kap. C. 4.3.1.**), deren Bart übrigens in ebensolche dünnen, aber langen Strähnen unterteilt ist wie hier. Vielleicht stehen sich die beiden Werke auch zeitlich nahe.

D. 2. 3. Harpokrates

Das im wahrsten Wortsinne "blumigste" Zeugnis für Harpokrates muß von vorneherein

45 Hornbostel, Sarapis, 72f., vgl. ebd. Abb. 23; 103; 226; 234; 286; vgl. auch einen Ring in der Sammlung des Petrie-Museums, London (Inv.-Nr. UC58210).

46 LIMC 1 (1981) 680, Nr. 128, s. v. Ammon (J. Leclant – G. Clerc).

47 LIMC 1 (1981) 671f., Nr. 21, 24-25, s. v. Ammon (J. Leclant – G. Clerc). Vgl. Ägypten (2005) 543, Kat.-Nr. 18.107.

48 LIMC 1 (1981) 671, Nr. 15, s. v. Ammon (J. Leclant – G. Clerc).

49 Schmidt (2005b) 190.

50 Vgl. etwa: Piekarski (2004) 24ff., Kat.-Nr. 6, Taf. 16ff.; Moltensen (2005) 380f., Nr. 204.

51 So scheint es etwa Riedl, Dekapolis, 218, 407 zu vertreten.

52 Bereits Wilhelm Hornbostel (Sarapis, 182) hat darauf hingewiesen, „daß Sarapiden gelegentlich durch das Hinzufügen von Hörnern zum Sarapis-Ammon gemacht werden, ohne daß weitere ikonographische Metamorphosen eintreten.“ Schmidt (2005b) 192 formuliert es ähnlich, wenn er sagt, daß in römischer Zeit Widderhörner „oft als zusätzliche Aspekte mit den aktuell erfolgreicherer Gottheiten, wie etwa Sarapis, verbunden“ wurden.

ausgeschlossen werden, obwohl es in jüngerer Vergangenheit nochmals angeführt wurde⁵³. Bei der als ägyptischer Kindgott identifizierten Darstellung auf einem römischen Lampenspiegel⁵⁴ handelt es sich vielmehr um den personifizierten Neid, Phthonos⁵⁵. Mit Harpokrates ist er allerhöchstens wegen seiner Nacktheit vergleichbar⁵⁶. Dagegen handelt es sich bei einer Bronzestatuetten, die angeblich aus Gerasa kommen soll, sicher um Harpokrates (**Kat.-Nr. D6; Abb. d-8**). Die stark reduzierte Bronzestatuetten des sitzenden Gottes wird hier nur unter Vorbehalt gezeigt. Zum einen scheint die Provenienz nicht ganz sicher; zum andern muß der Ursprung der Statuetten ihrem pharaonischen Typus zufolge wahrscheinlich in vorhellenistischer Zeit gesucht werden. Gleichwohl kann sie in griechisch-römischer Zeit nach Palästina oder Transjordanien verbracht worden sein (vgl. **Kap. B. 2. 1.**).

In den letzten Jahren ist die Barakat Gallery im kalifornischen Beverly Hills durch Angebote mehrerer Antiken hervorgetreten, für die regelmäßig jordanische Provenienzen genannt werden. In einem Fall ist die Zuschreibung zur gerasenischen Terrakottenproduktion sehr gut nachzuvollziehen: Die Darstellung einer weiblichen Person, vielleicht einer Göttin (**Abb. d-9**)⁵⁷, entspricht stilistisch anderen Statuetten, die einer lokalen Töpferwerkstatt zugeschrieben werden müssen⁵⁸. So ist es nicht unplausibel, die Provenienzangaben weiterer Stücke der Galerie ernst zu nehmen. Zu ihrem Sortiment gehört unter anderem eine Tonlampe in Form eines liegenden Harpokrates (**Kat.-Nr. D7; Abb. d-10**). Der Lampentypus ist recht ungewöhnlich, jedoch sind sogenannte plastische Lampen, deren Körper die Gestalt eines Kopfes oder Rumpfes wiederholt, aus Ägypten seit dem späten Hellenismus bekannt⁵⁹. Es ist deswegen vielleicht nicht zufällig, daß eine typologisch ähnliche Lampe ebenso einem ägyptischen Sujet folgt: Eine Figurenlampe, gefunden auf der Agora von Athen (**Abb. d-11a**), wurde als Isis gesehen, jedoch deuten die Bandagen auf Osiris hin. Der Lampenkörper wird wie in Gerasa von der Figur gebildet, der Griff vom Kopf, das Fülloch ist auf dem Bauch und unter den Füßen das Brennloch⁶⁰. Wenn die

53 Lichtenberger, Dekapolis 227; Riedl, Dekapolis, 199 Nr. G.101.

54 Iliffe (1945) 23f., Nr. 146; Rosenthal-Heginbottom (1981) 106, Taf.19

55 Bailey (1988) 21 (mit Parallelen und Literatur), vgl. ebd. 24f. zu den auf Lampen möglichen Darstellungstypen des Harpokrates.

56 Vgl. Weber (1914) 94, Kat.-Nr. 102, Taf. 9 (Inv.-Nr. 11477): es ist ein Spanhalter, dessen Front in bekannter Manier figural verziert ist, hier eine nackter Jüngling in Ranken stehend bzw. diese haltend, in dem Feld darüber ein Silenskopf. Weber deutete den Jüngling als Harpokrates, aber auch das ist spekulativ. Das Motiv stimmt nur hinsichtlich nackten, unponderiert stehenden Figur überein, die Haltung der Arme ist ganz anders als auf der Lampe aus Gerasa.

57 Barakat Gallery, Internetkatalog: Terracotta Votive Sculpture of a Woman – P.0213 , H. 24.8cm

58 Iliffe (1945) 13, Nr. 45, 50, Taf. 4.

59 Kunze (1972) 103, Nr. 47, Taf. 12; Cahn-Klaiber (1977) 174-8, 329-332, Kat.-Nr. 145-154, Taf. 12f.; Bailey (1988) 241ff., Nr. Q1977E-1988E1, Taf. 38; Hübinger (1993) 154ff., Kat.-Nr. 310-326; Mlasowsky (1993) 412-425; Wiese (2001) 216f., Nr. 148.

60 Grandjouan (1961) 73, Nr. 942 Taf. 26. Vgl. zu Osiris und Isis: Besques (1992) 134, Kat.-Nr. E406, Taf. 85.

Datierung des athenischen Objekts ins 4. Jh. nachvollziehbar ist, würde sich die Vermutung einer hochkaiserzeitlichen Datierung der Harpokrateslampe aus Gerasa weiter erhärten. Eine Lampe in Gestalt des Gottes Bes ist als weitere Parallele für den Typus zu nennen (**Abb. d-11b**)⁶¹. Ebenso merkwürdig wie die Lampenform in Gerasa ist die Darstellungsweise des Gottes. Dieser wird normalerweise nicht bewegungslos liegend abgebildet. Als nächster Vergleich für diese Untätigkeit bieten sich Bronzeamulette an, die in **Kap. B. 3. 6.** besprochen wurden.

D. 2. 4. Statuette einer Isis-Tyche

Innerhalb der südlichen Levante zur Kaiserzeit, wenn man einmal von Petra absieht (**Kat.-Nr. E1; Kap. E. 2. 4.**), stammt aus Gerasa die einzige kleinformatige Darstellung der Göttin Isis (**Kat.-Nr. D8; Abb. d-12a-e**), während Ägypten selber und der übrige Mittelmeerraum so reich an entsprechenden Figuren sind. Es ist deswegen nur gerecht, einem so seltenen Kunstprodukt ein eigenes Kapitel zu widmen. Dies, zumal die Forschung bisher über das Objekt eher hinweggegangen ist und seine augenscheinliche Aussage nur en passant würdigte, ohne eine nähere Untersuchung zu wagen. Achim Lichtenberger erwähnt sie unter den nichtnumismatischen Belegen für die Tycheverehrung in Gerasa und identifiziert die Kopfbedeckung als Mauerkrone. Dennoch ordnet er die Statuette eher in "den Bereich der persönlichen Tychen bzw. [eher] in den der allgemeinen Schutzgöttin als in den der Stadttyche" ein⁶². Gegenständlicher ist Nadine Riedl, die das "Wirken der Isis als Schicksalsgöttin" erwähnt, sowie "die Hoffnung, die auf Isis als Beschützerin der Toten gesetzt wurde"⁶³. Der Fundort in einem Grab⁶⁴ liefert für das Stück wenig mehr als eine kaiserzeitliche Datierung. Über die lokale Interpretation von Isis-Tyche, etwa in Hinsicht auf etwaige chthonische Aspekte, sagt er nichts aus.

Wie bereits festgestellt, ist die Statuette als Isis-Tyche anzusprechen. Die Verbindung zwischen der ägyptischen Göttin und der typisch griechischen Schicksalsgöttin ist nicht ganz so alt wie die Relation zwischen Isis und Demeter oder Isis und Aphrodite, aber sie ist ähnlich diffus und schwer zu beschreiben. Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß Isis in ihrer spätpharaonischen Ausformung als allmächtige Göttin zahlreiche Aspekte erhielt, was sie mit einer ganzen Reihe von Konkurrentinnen kompatibel machte, ohne dabei einem schlüssigen System, einem "roten Faden"

61 Perdrizet (1921) 46, Nr. 132, Taf. 46.

62 Lichtenberger, Dekapolis, 208f.

63 Riedl, Dekapolis, 208f. Riedl erwähnt als Beleg eine nahöstliche Knabenbüste mit Seitenlocke, in der sie offensichtlich ein der vermeintlich unterweltlichen Isis überantwortetes Kind sieht. Ich habe in **Kap. B. 9. 2. 5. 2.** zu beweisen versucht, daß die wenigsten der recht häufigen Kindesdarstellungen aus der Levante, die eine solche oder eine andere Lockenform tragen, irgendeinen Bezug zum Isiskult aufweisen müssen. Vgl. **Kap. C. 3. 4.**

64 Ma'ayeh (1960). Zur Nekropole auch: Barbet/Vibert-Guigue (1994) 265f.

zu folgen. Die Bedeutung der Isis als Beherrscherin des Schicksals, als Schicksal selber offenbart sich etwa in ihrer während der vorchristlichen Jahrhunderte entstandenen Selbstoffenbarung: „Ich besiege das Schicksal, das Schicksal gehorcht mir“⁶⁵. Die Verbindung von Isis und Tyche ist also nicht erst kaiserzeitlich. In der Tat können Inschriften für Ἴσις Τύχη (Ἀγαθῇ) ins 2./1. Jh. v. Chr. datiert werden⁶⁶. Daneben existieren Hinweise auf eine bereits ägyptische Personifizierung des Schicksalsgedankens⁶⁷. Grundlegend für die Ausbreitung der Isis-Tyche-Verehrung im Mittelmeerraum ist seit dem 3. Jh. v. Chr. unter anderem die Relevanz Alexandrias als Hafenstadt und der Seefahrt in ptolemäischen Gewässern⁶⁸. Dies führte dazu, daß Isis unter verschiedenen Namen (Pharia, Euploia, Pelagia, aber eben auch Tyche) für das Gelingen der Reise und des persönlichen Fortkommens verantwortlich gemacht wurde⁶⁹. Nachdem sich das später geläufige Erscheinungsbild der Tyche mit Füllhorn und Ruder wahrscheinlich im Laufe des 2. Jhs. v. Chr. gefestigt haben wird⁷⁰, tauchen die ersten Isis-Tyche-Darstellungen schon wenig später auf. Aus Kreta stammt eine Marmorstatuette, die unter anderem auch eine Frühform der Pallawicklung aufweist und die links mit einem Ruder ergänzt werden kann⁷¹. Eine Statuette von Delos, ebenfalls aus Marmor, die aufgrund der Knotenpalla sicher als Isis zu identifizieren ist, trägt ein Füllhorn, allerdings kann der erhobene rechte Arm kein Steuerruder gehalten haben⁷². Wenn die sehr unterschiedlichen Statuetten des Fundes von Galjub/Ägypten wirklich alle gemeinsam hellenistisch datieren⁷³, dann muß auch das Figürchen einer Isis-Tyche erwähnt werden, die hier bereits das Erscheinungsbild römischer Statuetten vorwegnimmt⁷⁴.

Letzteres vertritt auch eine Statuette aus Hama (**Kap. F. c**), während das vielberühmte Relief am sogenannten Schatzhaus in Petra sicher Tyche, nicht aber Isis darstellt (vgl. **Kap. E. 2. 4.**). Häufig wird bei den Bronzestatuetten der Isis-Tyche auf die Palla, oder ganz auf Kleidung, verzichtet und der ägyptische Anteil auf das Basileion reduziert: so in der Levante eine geflügelte Isis-Tyche-Aphrodite aus Amrith/Arados, wenig nördlich von Tripolis⁷⁵ und eine Isis-Tyche-Statuette aus

65 Totti, Texte, Nr. 1, §55f.: Ἐγὼ τὸ εἰμαρμένον νικῶ, ἔμοῦ τὸ εἰμαρμένον ἀκούει.

66 Es handelt sich dabei um drei Inschriften aus Thessaloniki: RICIS 113/0514, 0515, 0531 (2.-1. Jh. v. Chr.). Zwei Inschriften stammen von Delos: RICIS 202/0283 – 0284 (115/4 v. Chr.).

67 Kockelmann (2008) 66f.

68 Nauerth (1998) 191ff.

69 Kampmann/Ganschow (2008) 18, 25. In dieser Hinsicht könnten auch die Reisehüte interpretiert werden, die manche Isisdarstellungen tragen: Roeder, Bronzefiguren, 391, §523Be, Taf. 55k; 264, §324b, Taf. 36h.

70 Nippe (1988) 53; LIMC 8 (1997) 124ff. s. v. Tyche (L. Villard).

71 Linfert, Kunstzentren, 104, Taf. 47, Abb. 245 (datiert die Statuette, die sich heute in Athen befindet, allerdings ins 3. Jh. v. Chr.).

72 Roussel, Délos, 67 (A2255); Marcadé (1953) 561, Abb. 51.

73 Ippel (1922).

74 Ippel (1922) 39f., Kat.-Nr. 19 Taf. 2. Eine Bronzestatue der Isis-Tyche, die sich jetzt in München befindet, wird ins 1. Jh. v. Chr. datiert: Schulze/Schmölder-Veit (2002). Vgl. Göttlicher (1981).

75 LIMC 5 (1990) Nr. 315c*, s. v. Isis (V. Tran Tam Tinh).

Banjas (wiederum nur wenige Kilometer nördlich von Amrith auf dem Weg nach Latakia), deren Sockel mit dem Vermerk "Isis Pharia" verziert ist⁷⁶. Aus Begram, bei der heutigen afghanischen Hauptstadt Kabul, stammt ein Terrakotta-Tondo mit der von alexandrinischen Münzen bekannten Darstellung der Stadttyche auf ihrer Kline⁷⁷; daß es sich wirklich um die der Isis verwandte Stadttyche von Alexandria handelt, beweist die Sarapisbüste im Giebelfeld über der Gelagerten. Afghanistan ist weit von der Levante entfernt, aber die seltene Darstellung wird am ehesten über den in dieser Arbeit avisierten Bereich in den Mittleren Osten verhandelt worden sein und dokumentiert demnach die Virulenz der der Isis angenäherten Tyche-Gestalt. Wie eine Illustration dieser Verbindung wirkt eine Bronzestatuetten der Isis-Tyche aus dem westlichen Iran (Luristan)⁷⁸.

Es gibt also bis in römische Zeit zahlreiche ikonographische Umsetzungen der Annäherung zwischen Isis und Tyche. Nicht wenige vertreten denselben Typus wie die Terrakotte aus Gerasa. Aber nur ganz wenige – das wurde bisher übersehen! – sind aus Ton⁷⁹. Dabei handelt es sich um: a) eine Statuette im Kairiner Museum⁸⁰; b) eine kaiserzeitliche Statuette aus dem kleinasiatischen Kyzikos⁸¹; c) eine weitere Terrakotte aus Kleinasien (die aber so wirkt, als wäre sie keine eigenständige Figurine, sondern die einfache Ausformung eines Vorderseitenmodells)⁸²; d) zuletzt eine kaiserzeitliche Statuette in Alexandria, die aber wohl ebenfalls aus dem Landesinnern stammt⁸³. Diese vier Stücke sind sich in wesentlichen Elementen ähnlich: Sie tragen die Knotenpalla und links ein Füllhorn, halten rechts ein Steuerruder, auf dem Kopf befindet sich (bei dem letzten Exemplar nicht mehr nachzuvollziehen, aber wahrscheinlich) ein Basileion. Ebenfalls verfügen alle über einen Hüftmantel. Weiterhin sind wie gesagt alle vier aus Ton. Abgesehen aber von diesen Gemeinsamkeiten sind sie sich recht unähnlich. Keinesfalls vertreten sie denselben Typus oder entstammen derselben Form.

Das gilt es bei der Bewertung der Isis-Tyche aus Gerasa zu berücksichtigen. Diese scheint nur auf den ersten Blick selbstverständlich und vertraut, genauer betrachtet gibt sie Rätsel auf. Die für Terrakotten völlig übliche Fertigung aus zwei Schalen (Vorder- und Rückseite) glückte im vorliegenden Fall nicht völlig. Nicht nur, daß eine unnötige Tiefe der Figur erreicht wurde; es sitzen

76 SIRIS 358 =RICIS 402/0501.

77 Kater-Sibbes (1973) Nr. 458 Taf. 15; der figürliche Typus wird auch diskutiert von: Jentel (1978).

78 Invernizzi (2000) 247f.

79 Dunand (1979) 71 sieht den Grund in der mangelnden Notwendigkeit der Isis-Tyche im Binnenland Ägyptens: "il est probable que les milieux ruraux étaient moins sensibilisés à cette figure un peu abstaite".

80 Dunand (1979) 32, 70f., 181f., Nr.48, Taf. 30.

81 Winter II (1903) 171, Nr. 1; Laumonier (1956) 140f., Taf. 106, 9. Eine bessere Aufnahme bietet: Dunand (2000) 139.

82 Winter II (1903) 171, Nr. 2.

83 Breccia (1934) 17, Nr. 10 (7942), Taf. 7, 27 (aber hier mit Aphrodite verknüpft?).

die Schalen auch nicht passgenau aufeinander: An der unteren linken Körperseite, neben dem linken Unterschenkel steht der Rand der hinteren Schale einige Millimeter hervor. Weiterhin wurde der Kopf aus einer eigenen Form gewonnen: Er ist erkennbar zu klein und sitzt auf einem proportional zu hohen und zu breiten Hals; die eigentlich langen Haare sind im Nacken durch den Gewandsaum wie abgeschnitten. Bereits diese Geringfügigkeiten deuten an, daß Rück- und Vorderseite ursprünglich nicht für einander geschaffen waren. Weitere Details bestätigen diese These. So scheint die ganze Erscheinung rückwärts zu "kippen": In der Seitenansicht ist zu sehen, daß das Standbein keine Senkrechte bildet, der darüber anschließende Rumpf neigt sich nach hinten. Diese im Typus nicht angelegte Bewegung wäre sicher zu vermeiden gewesen, wenn die beiden Model aufeinander abgestimmt worden wären. Weiterhin setzt sich die kleinteilige Faltenführung im Bereich des Dekolletés weder ikonographisch, noch stilistisch auf der Rückseite fort. Dort ist die korrekte Drapierung der sich kreuzenden Stoffbahnen zu erkennen und man erwartet in der Front eigentlich die beiden obligatorischen Pallazipfel. Stattdessen wird hier offensichtlich der ärmellose, auf den Schultern geknöpfte Chiton zitiert. Daß dennoch die zentrale Pallaknotung vorhanden ist, sollte also weniger mit einer Flüchtigkeit des Koroplasten zusammenhängen, als mit einer sekundären manuellen Einbringung des Details. Zuletzt ist das Ruder an der rechten Seite zwar durch Umriß und Position klar zu identifizieren, aber in seiner Binnenstruktur denkbar undefiniert. Als Erklärung bietet sich hier an, daß es entweder auf der Vorder- oder auf der Rückseite nicht originär angelegt war und neu modelliert werden mußte. Alle diese Details klären darüber auf, daß die Statuette aus mehreren Modeln geschaffen wurde, die einander typologisch nicht entsprachen und öfters nachbearbeitet oder erweitert werden mußten.

Für die Interpretation der Statuette in ihrem dekapolitanischen/gerasenischen Kontext ist die solcherart rekonstruierte Fertigung von grundlegender Bedeutung. Wenn man annehmen möchte, daß die Statuette vor Ort hergestellt wurde, würden sich aus der lokalen Koroplastik mehrere Fälle zum Vergleich anbieten, in denen eine ähnliche Experimentierfreude zu erkennen ist: dies etwa bei der oben erwähnten Lampe mit Sarapis-Ammon (**Kap. D. 2. 2. 2.; Kat.-Nr. D4**) oder auch anhand von Nachbildungen spätantiker Bronzelampen⁸⁴. Vielleicht stand der Werkstatt kein brauchbares, vollständiges Isisbild zur Verfügung, das zur Schaffung der vorliegenden Statuette abgeformt werden konnte. Das sagt nicht notwendig etwas über eine mögliche Abseitigkeit der Region aus, sondern vielleicht eher etwas über ihre kulturelle Disposition bzgl. der ägyptischen Göttin. Wie nun schon des öfteren berichtet wurde, ist Isis innerhalb des figürlichen Denkmälerbestandes der südlichen Levante unterrepräsentiert.

⁸⁴ Vgl. Iliffe (1945) Nr. 16-18, Taf. 7; Riedl (2004) 171, Abb. 8,5.

Gleichwohl wußte der Koroplast – oder es wurde ihm vom Auftraggeber mitgeteilt? – wie eine Isis auszusehen hätte. Es lag also wahrscheinlich zunächst der Wunsch vor, eine Isis-Tyche zu schaffen. Ebenso vorhanden war das technische Knowhow. Was fehlte, war eine typische Darstellung, die man hätte reproduzieren können. Es blieb bei dem einzigen Versuch, offenbar gab es abgesehen von dem unbekannten Individuum (oder einer Familie) keinen weiteren Bedarf an Isisstatuetten, der die Formung neuer Model für die Serienanfertigung gelohnt hätte. So kann das Diktum Lichtenbergers über “den persönlichen Bereich” nur bestätigt werden: Hinter der einzigartigen Statuette ist ein ebenso singulärer Wunsch nach Verbildlichung und also eine besondere Isis-Frömmigkeit zu erkennen, die sich aber wohl nicht durchsetzen konnte. Es ist ja vom archäologischen Standpunkt aus bemerkenswert, daß die Bildnisse des alexandrinischen Hauptgottes (bzw. dessen Variationen) in der Region in teils erheblicher Monumentalität vorkommen und offensichtlich von weither importiert wurden, wobei aktuelle religiöse Trends umgehend aufgegriffen wurden, während die Isisbilderei in der Experimentalphase stecken blieb.

D. 2. 5. Epigraphische Zeugnisse

Aus Gerasa stammen zwei Inschriften römischer Zeit, die Informationen zur zeitgenössischen Verehrung der ägyptischen Gottheiten liefern. Allerdings sind sie in ihren Teilen ziemlich kontrovers und bedürfen eines ausführlicheren Kommentars (**Kap. D. 2. 5. 2.**). Zusätzlich existieren zwei Inschriften, deren Zusammenhang mit dem Thema der vorliegenden Arbeit hier angezweifelt wird (**Kap. D. 2. 5. 1.**).

D. 2. 5. 1. Irrtümlich zugewiesene Inschriften

Eine solche Inschrift⁸⁵ wurde zuletzt von Oliver Stoll⁸⁶ und anderen⁸⁷ als Zeugnis der Ammon-Verehrung in Gerasa interpretiert. Der Wortlaut ist knapp genug: [λεγ]ιών Τρίτη ΚυρΝΛΑΙΚΙ ΘΕΩ̃ πατρῶω. Das wird, wenn das dritte erkennbare Wort als Κυρηναϊκή gelesen werden kann, folgend übersetzt: “Die legio III Cyrenaica dem Gott der Ahnen”. Das Adjektiv πατρῶος (auch πατρώιος) wird in der Antike synonym zu πάτριος verwendet, um eine Sache als “von den Ahnen, vom Vater her, väterlich” zu bezeichnen; etwa bei der Angabe von erbtem Besitz. Häufiger werden die Worte epikletisch einer Gottheit beigegeben, um diese als schon von den eigenen oder den (im Fall einer Familie oder Ortschaft) gemeinschaftlichen Ahnen verehrt

⁸⁵ I. Gerasa Nr. 23.

⁸⁶ Allerdings mit Vorsicht: Stoll (2001) 331 und Nr. 78., auch mit weiteren Hinweisen auf das Regiment in Gerasa.

⁸⁷ Riedl, Dekapolis, 177f., Kat.-Nr. GE.1.; auch Lichtenberger, Dekapolis, 232

auszuweisen, in diesem Fall kann das Adjektiv mit “heimatlich, einheimisch, der Landessitte entsprechend etc.” übersetzt werden. Setzt man nun voraus, daß die zitierte Inschrift aus Gerasa in der rekonstruierten Form vollständig ist, dann besteht Anlaß zur Vermutung, daß es sich bei diesem θεὸς πατρῶος um den Ahnengott des Regiments, also Zeus-Ammon gehandelt haben könnte. Die Gefahr des Zirkelschlusses ist evident: Weil davon ausgegangen wird, daß Ammon von jeher der Standartengott der Dritten war – dies ist (vgl. **Kap. C. 4. 2.**) aufgrund des Schweigens der Quellen für die vorhadrianische Zeit wenigstens fragwürdig – wird hier zwingend ein bestimmter Gott identifiziert, der im übrigen und befremdlicherweise auch gar nicht namentlich genannt wird. Das der editio princeps beigefügte Bild klärt zudem darüber auf, daß der Stein ursprünglich links noch weiter ausgriff und daß ein verlorener erster Abschnitt der Inschrift dort gestanden haben könnte. Ebenfalls scheint die Nennung der Legion als Stifter im Nominativ sehr außergewöhnlich. Vielleicht stand hier also: ὁ δεῖνα + Funktionsangabe + τοῦ λεγ[ι]ῶ(νος?) Τρίτη(ς?) Κυρηναϊκῆ(ς?) θεῶ πατρῶ. Eine ähnliche Verstümmelung des Genitivs ist belegbar⁸⁸. In diesem Fall wäre mit dem genannten Gott nicht der Schutzgott der Truppe, sondern der eines bislang unbekannten Soldaten gemeint. Ammon wird dadurch nicht grundsätzlich ausgeschlossen, ist aber auch nicht mehr obligatorisch.

In einer früh-hadrianischen Inschrift aus Gerasa⁸⁹ wird ein ἄγαλμα Δικαιοσύνης als Votiv genannt. Daß es sich hier um eine Isis handeln muß⁹⁰, ist nicht bewiesen. Isis wird nur selten und vor allem in hellenistischer Zeit als Dikaio syne bezeichnet⁹¹. Wieder fragt es sich, warum der Gottesname selber nicht genannt worden ist. Weiterhin gibt es Darstellungsformen der personifizierten Gerechtigkeit, die mit Isis offensichtlich nichts zu tun haben. Dies trifft etwa für ein Mosaik aus Shahba zu, das sich heute in Damaskus befindet⁹². Falls der Stifter gleichwohl an Isis gedacht haben sollte, würde dies einen stark reflektierenden Rückgriff in die ägyptische Religionsgeschichte voraussetzen⁹³, wofür wiederum in der Inschrift selbst kein sonstiger Hinweis

88 Zum Beispiel: I. Pan Nr. 51, 4f. (11 n. Chr.); I. Syringes II, Nr. 1575, 3 (147 n. Chr.).

89 I. Gerasa Nr. 53.

90 SIRIS 365, in RICIS ist der Stein denn auch nicht aufgenommen worden. Vgl. die Meinung bei: McCown (1931-32) 160. Skeptisch ist auch Lichtenberger, Dekapolis, 231, der auf einen möglichen semitischen Hintergrund hinweist.

91 RICIS 101/0210 (um 100 v. Chr.), 202/0282 (115/4 v. Chr.), 202/0288 (114/3 v. Chr.); Plutarch, de Iside 3: διὸ καὶ τῶν <ἐν> Ἑρμοῦ πόλει Μουσῶν τὴν προτέραν Ἰσιν ἅμα καὶ Δικαιοσύνην καλοῦσι.

92 LIMC 3 (1986) 387, Nr. 1, s. v. Dikaio syne (J. C. Balty).

93 Vgl. BGU V 31, §81: τὸ τῆς Δικαιοσύνης παράσημον φορεῖν (über den Oberrichter). Man kann die Situation in Gerasa mit der in einem Heiligtum nahe Soknopaiu Nesos, Ägypten, kontrastieren, wo laut einem Tempelinventar des 2. Jh. n. Chr. eine Δικαιοσύνη aufgestellt war: BGU XIII Nr. 2217, 13; Nr. 2218, 3; P. David Nr. 1, col 2, 11 (s. Kommentar S. 6f.). Selbst in diesem Fall ist die Identifizierung eines Isisbildes umstritten: Rübsam (1974) 88f. Die Bezeichnung Dikaio syne in Erinnerung an die ägyptische Ma'at wurde auch als Beiname Kleopatras III.

vorliegt.

D. 2. 5. 2. Inschrift des Malchos

Die ehemals etwas mehr als fünf Meter lange Inschrift eines Mehrstatuenmonuments, die der Priester Malchos errichten ließ (**Abb. d-13a**), wurde in sieben Blöcke zerfallen und verstreut über das Gebiet des antiken Gerasa und modernen Djerash entdeckt⁹⁴. Aus den Fundorten ist der antike Standort des Monuments natürlich nicht mehr zu ermitteln. Von den sieben Blöcken sind nur noch vier aufzufinden; es fehlen das erste, dritte und letzte Segment. Das Material ist nicht genau bezeichnet, aber es wird sich um eine Art Kalkstein handeln. Während die ersten vier Zeilen der insgesamt fünfzeiligen Inschrift recht großzügig angelegt sind, sind die Buchstaben der fünften nicht nur kleiner proportioniert, sondern rücken immer enger aufeinander. Die Datierung erfolgt, rechnet man nach der pompeianischen Gründung der Stadt, durch Z. 5 ins Jahr 143 n. Chr. (16. Februar)⁹⁵.

ὕπερ σωτ[ηρί]ας τῶν κυρίων Αὐτοκράτ[ορος] Καίσαρος, Τ(ίτου) Αἰλίου, [Α]δριανοῦ
 Ἀντωνεῖνου Εὐ[σ]εβοῦς Σεβαστ[οῦ]
 καὶ τέκνων αὐτοῦ καὶ ὁμονοίας καὶ εὐ[δ]αιμονίας βουλῆς [κ]αὶ δήμου τῆς κυρίας
 πατ[ρ]ίδος,
 Διὸς Ἥλιου μεγάλου Σαράπιδος καὶ Ἰσίδος καὶ Νεωτέρας τ[ῶ]ν συννάων θεῶν
 Μάλχος Δημητρίου
 τοῦ Μάλχου τῇ κυρία πατρίδι ἐξ ἐπανγγελίας αὐτοῦ τὰ ἀγάλματα ἀνέθηκεν σὺν[ι]
 κρηπιδώματ[ι]
 καὶ βάσεσιν αὐτῶν, ἔτους εἴς Ξαν[δ]ικοῦ βκ' ἀφιερωθέντα ἱερωμένου πρώτως καὶ
 π[ρ]οβαίνοντος τοῦ Μάλχου ἐ[πὶ] Αἰμιλίου Κάρου πρεσβ(ευτοῦ) Σεβασ[τοῦ]
 ἀντ[ιστ]ρατή[γ]ου.

“Für das Heil der Herren, des Imperators Caesar Titus Aelius Hadrianus Antoninus Pius Augustus und seiner Kinder, und für die Eintracht und das Wohlergehen des Rates und des Volkes der herrlichen Heimatstadt. Die Standbilder des Zeus Helios Megas Sarapis, der Isis und der (Thea) Neotera der Synnaoi Theoi hat Malchos, Sohn des Demetrios und Enkel des Malchos, der

verwendet: Huss (2001) 639f., 661f. Vgl. Griffiths (1994) bes. 259ff.

94 I. Gerasa Nr. 15; RICIS 404/0401.

95 Finnegan (1998) 63f.

herrlichen Heimatstadt als Weihungen aufgrund einer Selbstverpflichtung mit ihrem Unterbau und Sockeln errichtet, am 22. Xandikos des Jahres 205, als Malchos zum ersten Mal Kaiserpriester war und darin glücklich fortfuhr, zur Amtszeit des Aemilius Carus, Legatus Augusti pro praetore.”

Achim Lichtenberger sieht in dieser (wie in der nächsten) Inschrift “keine besonders lokale Ausprägung”⁹⁶, wobei er besonders auf den Charakter des bedachten Hauptgottes Bezug nimmt (zu Sarapis-Helios s. u.). Die Hauptinformation liegt für ihn in dem durch die Malchos-Inschrift gesicherten Datum, ein eigenes Heiligtum für die ägyptischen Götter ergäbe sich danach aber weder aus dieser noch aus der anderen Inschrift. Nadine Riedl beschäftigt sich ebenfalls ausschließlich mit den genannten Gottheiten und ihrem mutmaßlichen Hintergrund⁹⁷. Sie steht aber einem möglichen Tempel aufgeschlossener gegenüber, da sie einen zugehörigen Naos annimmt; freilich könne jener auch “in einem anderen Heiligtum” gestanden haben. Thomas M. Weber hat jüngst seine Ansicht betont, daß es sich bei der Statuengruppe um Kultbilder gehandelt habe, weswegen ein Tempel seiner Auffassung nach wohl zwingend erforderlich ist. In einer Statue in Amman, die vielleicht aus Gerasa stammen soll, will er das zugehörige Bildnis der Isis erkennen⁹⁸.

Keiner der noch sichtbaren Blöcke hat auf der Oberseite oder an den Seiten irgendwelche Dübellöcher. Das würde wohl bedeuten, daß die Blöcke sich in keiner Lage befunden haben können, in der sie irgendeinem Druck oder einer Spannung ausgesetzt worden waren. Die Position etwa in einem Gebälk ist deswegen auszuschließen⁹⁹. Dafür spricht auch ein anderer Grund: Die Blöcke wurden wiederverwendet aufgefunden (in teilweise extrem entlegenen Gegenden). Sie scheinen aber keine Verletzungen durch Stürze aufzuweisen, wie sie aus einer gewissen Höhe unvermeidbar gewesen sein dürften. Die Inschrift könnte also sehr gut Teil des besagten Podiums gewesen sein, das sicher aus einem gestuften Unterbau (κρηπίδωμα) und einzelnen Statuensockeln oder Plinthen (βάσις)¹⁰⁰ bestand. Eine Rekonstruktion soll die wahrscheinliche Position verdeutlichen (**Abb. d-13b**); die Typologie der Statuen und ihre Reihenfolge ist dagegen fast vollständig fiktiv. Während die theologische Information der Inschrift nach Ägypten weist (dazu weiter unten), orientieren sich die technischen Begriffe an Parallelen des östlichen Mittelmeeres. Weder κρηπίδωμα, noch βάσις werden in Inschriften aus Ägypten thematisiert,

⁹⁶ Das folgende bei: Lichtenberger, Dekapolis, 227f.

⁹⁷ Riedl, Dekapolis, 206, 217f., 445., 452f. und Kat.-Nr. GE 116 (nicht Nr. 136, wie im laufenden Text!), 135.

⁹⁸ Weber (2009) 94. Die ausführlichere Argumentation soll in der Festschrift Fawzi Zayadine zu erwarten sein. Vgl. **Kap. D. 2. 1.** Vgl. Gatier (2002) 279: “Je serais tente de l'attribuer [= das Malchos-Monument] à une construction particuliere, groupe de statues a l'interieur de l'ensemble vaste compose par le sanctuaire de Zeus.”

⁹⁹ Riedl, Dekapolis, 206: “Architravinschrift”.

¹⁰⁰ Ginouvès, Dictionnaire II 14 mit Fn. 52.

sind aber in Kleinasien häufig und werden vielleicht von dort in die levantinischen Inschriften übernommen worden sein¹⁰¹. Ein ἄγαλμα muß kein Kultbild sein, allgemein bedeutet es nur “Statue” und kann ebenso die in ein Heiligtum gestiftete Votivstatue oder -statuette einer Gottheit meinen.

Bevor in **Kap. D. 2. 5. 4.** mit der Erörterung dieses Textes fortgefahren wird, sei die andere Inschrift aus Gerasa, die Sarapis gilt, kurz vorgestellt.

D. 2. 5. 3. Inschrift des Augas

Wesentlich kürzer als die von Malchos errichtete Inschrift ist die Inschrift eines Augas, die momentan bei der ehemaligen osmanischen Polizeistation oberhalb des Demeterheiligtums aufbewahrt wird¹⁰². Der Schriftträger ist laut Welles ein “round pedestal” (**Abb. d-14a**) und wurde in der Nähe der Ostthermen, also auf der dem antiken Siedlungskern gegenüber liegenden Ufer des Wadi Jerash gefunden. Aus diesem etwas entlegenen Platz wird man aber nicht auf den antiken Verwendungsort schließen dürfen, denn auch der sechste Block der Malchos-Inschrift wurde in den Bereich der modernen Siedlung verschleppt. Die Datierung “early 3rd cent(ury)” kann sich nur auf die Paläographie der Buchstaben gründen. Der Wortlaut selber ist nun wie folgt:

Διὶ Ἡλίῳ με[γάλῳ]
 Σαρᾶπιδι Αὐγᾶς
 Μαλχίωνος εὐξά-
 μενος τὸ ζώδιον
 ἀνέθηκεν,

“Dem Zeus Helios Megas Sarapis hat Augas, Sohn des Malchion, aufgrund eines Gelöbnisses die Statuette aufgestellt.”

Das dritte Wort in der ersten Zeile ist fast völlig verschwunden, so daß es eigentlich weitgehend in eckige Klammern gesetzt werden müßte (**Abb. d-14b**). Der bedachte Gott ist natürlich derselbe wie in der Malchos-Inschrift, das nur mühsam zu erkennende μεγάλῳ kann aufgrund der Titulatur als

¹⁰¹Jedoch ergibt sich eine inhaltliche Differenz dahingehend, daß in kleinasiatischen Inschriften κρηπίδωρα vor allem mit Grabbauten zusammenhängt: I. Magnesia Nr. 303 (römisch?); MAMA VI Nr. 214 (198 n. Chr.); zahlreiche Beispiele aus dem kaiserzeitlichen Termessos in: TAM III.

¹⁰²I. Gerasa Nr. 16; Lichtenberger, Dekapolis, 227f.; Riedl, Dekapolis, 452f.; RICIS 404/0402.

gesichert gelten.

Das "Bildchen", eine Verkleinerungsform von ζῶον, ist aus der antiken Literatur bekannt und bezeichnet kleine, zum Teil applizierte oder aufgemalte, zum Teil aber auch große Menschen- und ebenso Tierbildnisse¹⁰³. Letzteres kann in Gerasa wohl schlecht gemeint gewesen sein, hier ist mit einem Götterbild im Statuettenformat zu rechnen. Dokumentarische Papyri nennen solche Statuetten oder Statuen regelmäßig als Tempelinventar, Teil des häuslichen Bedarfs o. ä.¹⁰⁴ Laut der Stifterinschrift des Sarapieion von Luxor¹⁰⁵ hat man zum Heile des Kaisers Hadrian dem Zeus Helios Megas Sarapis (demselben Gott wie in Gerasa!) einen Tempel (ἱερόν) und ein Kultbild (ζῶδιον) errichtet, ebenso wie "die übrigen Standbilder" (τὰ κατάλοιπα ζῶδια). In einem unbekannten Regierungsjahr des Kaisers Gallienus errichtete ein Polyphantos alias Toutos dem Sarapis (hiermit ist Min, der Hauptgott von Koptos gemeint), der Isis, dem Apoll (= Horus/Harpokrates) und noch etwaigen Synnaoi Theoi ein (!) ζῶδιον¹⁰⁶. Auch außerhalb Ägyptens wurden "Bildchen" in Heiligtümer geweiht oder in baulichen Zusammenhängen errichtet¹⁰⁷. Aus der Levante ist der Begriff noch mindestens zweimal belegt¹⁰⁸. Auf Ägypten könnte noch außerhalb des

103Hdt. 1, 70; Diodor 1, 47, 2 (nennt hier "Bildchen" von immerhin 16 Ellen!). Allg. LSJ 758f. s. v.

104BGU XIII Nr. 2217, col 1, 4 (nach 161 n. Chr.), ein sehr zerstörtes Tempelinventar aus Soknopaiu Nesos; in col I, 4: ζῶδια χαλκᾶ, die man, wegen der Nennung des Harpokrates zuvor, vielleicht als Votivbilder bezeichnen kann; der Hrsg. will hier Tierbildnisse erkennen. Ebenso: P. Giessen Nr. 47 (115 n. Chr.), dies ist der Brief eines Unbekannten an den Strategen Apollonios über Einkäufe von Gütern. In Z. 24 bezeichnet er ἡ πεμφθείση σοι ὑπὸ τῶ ζῶδια ξυλίνη θήκη, "die zugesandte hölzerne Truhe mit Tierreliefs"? Laut des Heiratsvertrag P. Oxyr. XLIX Nr. 3491 (157-8 n. Chr.) erhält die Braut ein ζῶδιον Ἀφροδίτης als Teil der Mitgift, dies also doch wohl eine anthropomorphe Statuette; ebenso nennt P. Oxyr. XII 1449 (213-216 n. Chr.), ein Tempelinventar, in fragm. 4, 44 eine λαμπ(ᾶς) σὺν ζῶδιῳ Κόρης ἀργυρῶ nennt. In einem arg verstümmelten Verhandlungsprotokoll der Jahre 158/9 n. Chr. wird berichtet (BGU II Nr. 388, col 2, 21): ἔκειτο ζῶ[δια] τρία εἰς τὸ τρίκλινον (vielleicht Verzierungen eines Speisesofas?). P. Florenz III Nr. 384 (5. Jh.) ist ein Pachtvertrag aus Hermupolis über ein Bad, dessen Inventar aufgeführt wird: με[τὰ κτλ] τῶν ἐν αὐτῷ κόσμων κιό[νων τε καὶ μηχανῶν] καὶ ζῶδιων καὶ θυρωμάτω[ν πάντων (Z. 9f.); der Hrsg. übersetzt hier mit "Statuette".

105Golvin (1981) 131f.

106I. Pan Nr. 69.

107Die folgende Liste kann keinesfalls Vollständigkeit beanspruchen: IG II/III² 3189 (2. Jh.): τὰ ζῶδια ἐπεσκεύασα καὶ τὴν τράπεζαν; I. Knidos 168, eine Künstlerinschrift aus dem 2. Jh. v. Chr. über die Anfertigung von Frauenfiguren auf einem Apollonaltar: Θέων Ἀντιοχεὺς ἐποίησε τὰ τρία ζῶδια (vgl. die weiteren Erläuterungen zum Objekt in: SEG 34, 1745 und SEG 45, 1530); I. Ephesos II 437, 3f., kaiserzeitliche Bauinschrift des Eingangs zum Prytaneion: καὶ τὸν πρὸ τοῦ πρυτανείου πυλῶν[α σὺν παντί] [τῷ λευκο]λίθῳ κόσμῳ καὶ ζῶδιοις γ[εγραμμένοις]; I. Ephesos II 528, Reparatur am Prytaneion: κεφαλαῖς καὶ ἐπι[στύ]λίοις καὶ ζῶ[διοις (Z. 2); SEG 49, 1119, ein koisches Ehrendekret des späten 2. Jh. v. Chr. endet: ἀνιηρέχθη Ἀλσείου τριακάδι ὑπὸ τῶν πρεσβευτῶν ἔχον ἐπίσημον ζῶδιον γυναικεῖον (Z. 23-25), "am 30. Tag des Monats Alseios wurde von den Ältesten (die Inschrift) aufgestellt mit figürlichem Schmuck in Gestalt einer weiblichen Statuette". SEG 33, 1180, eine undatierte Weihung an die Dioskuren: τὰ δὲ ζῶδια ἔγλυψεν; s. das Referat über die Deutung von ζῶδια in delischen Inschriften als "statuettes of human figures": SEG 54, 711.

108Vielleicht eine Heraklesherme wird im kaiserzeitlichen Byblos geweiht: SEG 46, 1780 (148/9 n. Chr.): καὶ ζῶδι ὦ Ἑρμ[η]ρακλ[έους; zu solchen Hermen siehe Roscher I 2342. Aus Skythopolis stammt die Weihung eines

Nillandes die Stiftung des Ephesiers Peplos für regelmäßige Feiern an seinem Grab hinweisen: die Ausstattung des Heroons soll danach nicht nur “Skulpturen der Bildhauerschule von Aphrodisias”¹⁰⁹, sondern auch solche aus Theben und Alexandria umfaßt haben¹¹⁰. Zusätzlich ergibt sich zwischen den ägyptischen Inschriften und der Augas-Inschrift insofern eine Übereinstimmung, als es sich jeweils wahrscheinlich um eine Sarapisstatue gehandelt haben wird. Man kann deswegen vielleicht davon ausgehen, daß Augas, Sohn des Malchion, sein Monument in direkter Anlehnung an zeitgenössischen Usus in Ägypten aufstellen ließ. Die zugehörige Statuette selber ist zwar verloren, jedoch kann sie – wenn man ihre Aufstellung auf der beschriebenen Säule annimmt – nicht besonders groß gewesen sein. Die Frage, ob es sich hierbei um einen thronenden oder um das Bildnis eines stehenden Sarapis gehandelt hat, muß unbeantwortet bleiben, jedoch würde ersteres eher einleuchten.

D. 2. 5. 4. Weiterführende Überlegungen zu beiden Inschriften

Der Umstand, daß beide Inschriften demselben Gott gewidmet sind, läßt es sinnvoll erscheinen, beiden zusammen bestimmte Überlegungen zu widmen. Diese betreffen zuerst den historischen Hintergrund des ersten Monuments und die aus dem Inschriftentext zu folgernde Bedeutung der ägyptischen Götter in der Stadt. Anschließend werden die genannten Gottheiten näher untersucht.

D. 2. 5. 4. 1. Gräzisierende Polis-Tradition und politische Loyalität

Malchos gehörte sicher einer Familie an, die schon länger vor Ort ansässig war und sowohl griechische wie semitische Traditionen vereinigte. Darauf weisen sowohl sein Name wie der gleichlautende seines Großvaters hin¹¹¹. Weiterhin gehörte er der städtischen Elite an, deren Regiment und zuvor natürlich das der Reichsspitze¹¹² er in Formulierungen preist, die zwar für Gerasa nicht ungewöhnlich, aber doch sehr ausführlich sind. Die Nennung der unterschiedlichen Gottheiten, auf deren Charakter noch einzugehen ist, läßt manche darüber hinwegsehen, daß in dieser Inschrift nicht nur eine Weihung, sondern auch ein aufschlußreiches Abbild zeitgenössischer

Anonymus aus Phaina im Hauran SEG 37, 1530 (2. /3. Jh.): θεῶν Ἀζειζω (?) τὸ ζῶδιον σὺν βᾶσει.

109I. Ephesos VII 3214, 10: ζῶδια Ἀφροδισιακά. Zur Inschrift auch SEG 33, 946.

110I. Ephesos VII 3214, 11f.: ζῶδια δύο, Θηβαϊκόν, Ἀλεξανδρινόν.

111Malchos ist ein Personennamenname der bis in die Spätantike fast ausschließlich in der Levante vorkommt; dies sowohl in den Inschriften wie in der Literatur (s. etwa den gleichnamigen Diener des Hohepriesters in Joh. 18, 10). Auch zwei nabatäische Könige trugen den Namen, der wahrscheinlich eine gräzisierte Form des semitischen Stammes *mlk* darstellt.

112Vgl. Übersetzung bei Riedl, Dekapolis, 445, Kat.-Nr. GE 116: Statt mit “erhaben” ist das Adjektiv εὐσεβής (Z. 1) als griechische Übersetzung des lateinischen Beinamen Pius zu übersetzen, den Antoninus schon 138 erhielt, als er die damnatio memoriae seines Vorgängers verhinderte. Bei den τέκνα in Z. 2 handelt es sich doch sicher um die Kinder des Antoninus Pius, nicht um das ganze “Haus”. Antoninus Pius hatte auf Betreiben Hadrians die eigentlichen Favoriten des sterbenden Kaisers zu adoptieren, die später Marc Aurel und Lucius Verus genannt werden sollten: Christ (2002) 329.

politischer Kultur begriffen werden kann. Im Zentrum steht – neben der Weihung – die Loyalitätsbekundung gegenüber Reich und Stadt, denn der eigentliche Kern der Inschrift liegt in der Erwähnung der *κυρία πατρίς*, der das Monument dargebracht wurde. Immer noch existieren allerdings Unsicherheiten, wen oder was die Bezeichnung meint. In einem jüngeren Kommentar zu einer Weihinschrift aus Bosra¹¹³ heißt es etwa: “*πατρίς* ist eigentlich ein Adjektiv und bedeutet hier 'vaterländisch/heimisch'.”¹¹⁴ Wenn diese Variante grammatikalisch gesehen zweifellos existiert, so ist doch die Verwendung als Hauptwort seit archaischer Zeit viel üblicher¹¹⁵. *πατρίς* meint Vaterland (oder Vaterstadt) und wird in dieser Weise überall in der griechischen Welt verwendet¹¹⁶. In römischer Zeit kommt das Adjektiv *κύριος* bzw. *κυρία* hinzu. Die Belege stammen wiederum aus unterschiedlichsten Gegenden und meinen keine mythologische Person, sondern die Stadt selber¹¹⁷. Die Belege aus dem Orient sind nicht selten und scheinen zeitgleich mit den Parallelen in Übersee¹¹⁸. Jedoch wird die blumige Umschreibung hier nicht entstanden sein. Viel eher ist es so, daß der Terminus deswegen verstärkt verwendet wurde, um an Orten, die eigentlich keine Polis-Tradition besaßen, eine solche Verbundenheit zu konstruieren. Achim Lichtenberger hat dafür plädiert, “das weiblich als *Kyria Patris* personifizierte Vaterland in den meisten Fällen mit der Stadt-Tyche” zu identifizieren¹¹⁹. Gleichzeitig meldet er jedoch Zweifel an wegen der zahlreichen,

113IGLS XIII 1, Nr. 9006 (217/8 n. Chr.): Οὐλπιος Πομπήιος Μάρκος, ἱερεὺς μεγάλης Τύχης, τῇ κυρία πατρίδι.

114QGN 184, Kat.-Nr. F.007.03. Einem ähnlichen Irrtum scheint Belayche (2003) 126 zu unterliegen, wenn sie übersetzt: “à la kyria patria”. Riedl übersetzt die Worte in der Malchos-Inschrift mit “heimatliche Herrin”.

115Homer, Odyssee 9, 34f.: ὥς οὐδὲν γλύκιον ἦς πατρίδος οὐδὲ τοκῆων γίνεται, “Weil doch nichts süßer ist als das Vaterland und die Eltern.”

116Vgl. zum Beispiel: UPZ I Nr. 9, 5 (161/160 Jh. v. Chr.): μετα[λλά]ξ[αντος] τοῦ πατρός μου τὸν βίον ᾧ ἢ πατ[ρι]ς ἦν ἐν Ψίχει του Ἡρα[κλεο]πολίτου, “nachdem mein Vater, dem Heimstadt war in Psichis im herakleopolitanischen Gau, das Leben verlassen hat (es folgt das Referat der Erbschaft)”. Vgl. aus der Dekapolis die Grabinschrift des Apion, die in **Kap. D. 3. 2. 2.** als Beleg für den Isis-Kult ausgeschlossen wird: *πατρίς δέ μου καὶ πᾶσι κοινὴ Γάδαρα χρηστομουσία*, “meine Heimat ist das allen offenstehende Gadara, das musenfreundliche” (Übersetzung Merkelbach/Stauber).

117Wieder nur eine Auswahl: Aus dem hochkaiserzeitlichen Sparta stammt etwa IG V 1, Nr. 692, die die Errichtung einer Stoa für die Heimatstadt verzeichnet. Aus Termessos in Pisidien stammt die römische Grabinschrift TAM III Nr. 316, die eine Belegung der *σωματοθήκη* durch andere Personen untersagt; bei Zuwiderhandlung sei eine Zahlung an die *κυρία πατρίς* zu leisten (*εἰ δὲ μή, ἐκτεῖσει τῇ κυρία πατρίδι*). IG XIV Nr. 830 (174 n. Chr.) überliefert ein Schreiben der in Puteoli lebenden Tyrier an ihre Heimatstadt und adressiert: *βουλῇ καὶ δῆμῳ τῆς κυρίας πατρίδος*. In Sardis schenkt der Patriot Glykon, Sohn des Glykon, einige Statuen *τῇ γλυκυντάτῃ καὶ κυρίᾳ πατρίδι* *πρωτόχθονι καὶ β' νεωκόρῳ* (SEG 36, 1095, 211-2 n. Chr.).

118Aus Gerasa stammen die frühesten Belege, deren Reihe dann bis ins 3. Jh. reicht: I. Gerasa Nr. 119 (115/6 n. Chr.); Nr. 121 (um 150 n. Chr.); SEG 36, 1364 (193-211 n. Chr.); SEG 38, 1654 (2. Jh. n. Chr.); I. Gerasa Nr. 137 (200-250 n. Chr.). – Die Region ist insgesamt nicht arm an solchen Weihungen: Aus Capitolias stammt SEG 8, 91 (180-192 n. Chr.). Aus Gadara stammt: Weber, *Gadara Decapolitana*, 291, Kat.-Nr. IS24 (150-200 n. Chr.). Aus Shaqqā/Maximianopolis stammt: SEG 34, 1519 (238 n. Chr.). Kefar 'Ayyun im Gaulan: SEG 28, 1427 (350-400 n. Chr.). Aus Hippos: SEG 54, 1659 (238 n. Chr.). Bosra: IGLS XIII 1, Nr. 9006-7 (217/8 n. Chr.); Nr. 9008-9 (3. Jh.?). Aus Nikopolis (Kyrrestike): IGLS I Nr. 168 (2. /3. Jh.).

119Lichtenberger, *Dekapolis*, 301.

unterschiedlichen Weihgaben, die der Patris entgegengebracht wurden. Wenigstens in einigen Fällen muß von dieser These Abstand genommen werden: Wie es auch außerhalb der Levante Brauch ist (s. oben), kann Malchos im vorliegenden Fall nur die Rechtsperson der Stadt gemeint haben.

Malchos also errichtete und weihte das Monument “der Stadt aufgrund eines Versprechens”, das unter Umständen schon länger zurücklag und dessen Dokument selber nicht erhalten ist. Riedl übersetzt dagegen die Motivangabe mit "auf ein Gelübde hin", was zwar irgendwie stimmt, aber einen falschen Eindruck, nämlich den von persönlicher Frömmigkeit aufkommen läßt. Malchos verwendet aber nicht die dafür viel passenderen Phrasen κατ' εὐσέβειαν oder κατ' εὐχὴν, sondern das Rechtsgeschäft der Epangelie¹²⁰. Es handelt sich also nicht um ein irgendeinem Gott, sondern um ein der Heimatstadt gelobtes Bild. Die Nutzung einer ἐπαγγελία ist für Gerasa dreimal belegt¹²¹ und hat wiederum im römischen Kleinasien zahlreiche Parallelen¹²². Im Unterschied zu anderen Motivangaben in Weihinschriften, handelt es sich dabei um die Selbstverpflichtung, das unentgeltliche “freiwillige Stiftungsversprechen”¹²³ eines reichen Bürgers, ein Monument, ein Bauwerk, dessen Wiedererrichtung, ein Fest, Spiele usw. zu gestalten bzw. auszurichten, ohne daß dieses Unterfangen allein seinem eigenen ursächlichen Wunsch entsprechen muß, sondern indem dessen Notwendigkeit im Diskurs mit dem politischen Establishment formuliert wurde. Zum Wesen einer solchen Stiftung gehört also, daß sie nicht nur dem Wunsch des einzelnen Individuums entspricht, sondern einem übergeordneten Bedürfnis gehorcht¹²⁴. Die beschenkte Stadt – der Rat wie das Volk – muß daran ein veritables Interesse haben. Sarapis-, Isis-gläubig etc. kann also ebenso die Kyria Patris insgesamt gewesen sein, nicht aber nur Malchos.

Aufgrund der Übereinstimmung der beiden Inschriften bzgl. des bedachten Gottes könnte man an eine Art Kultkontinuität für Gerasa denken. Anhand der Unterschiedlichkeiten der Motiv-Angabe wäre weiterhin eine Entwicklung zu erwägen: Bei Augas handelt es sich klar um ein dem Gott gegenüber gelobtes Standbild. Der Dedikant würde sich also auf einen in Gerasa mittlerweile etablierten Götterkult beziehen, dem er als frommer Privatmann anhängt. Wohingegen bei Malchos zunächst ganz der offizielle Rahmen des Götterkultes im Vordergrund stand, der nur wenig früher eingeführt worden sein kann. Malchos betont ja in seiner Motivangabe ἐξ ἐπαγγελίας nicht wie

¹²⁰Als Versprechen bzw. Verheißung übrigens auch im Neuen Testament: Aland (1988) s. v.

¹²¹I. Gerasa Nr. 10, 121, 122.

¹²²Laum (1914) 118ff.; Wörrle (1988) 23ff.; Quass (1993) 279: “offizielle Bereitschaftserklärung”; ebd. 331f.

¹²³Malzer (1954) 46.

¹²⁴Allgemein zum Euergetismus: Veyne (1988) 212-216.

Augas die innige Beziehung zwischen Gott und Gläubigem, sondern gibt die Vaterstadt als eigentlichen Nutznießer des Monuments an. Die Rekonstruktion einer solchen historischen Sequenz ist jedoch etwas hypothetisch; dies unter anderem deswegen, weil die Datierung der Augas-Inschrift unsicher ist.

Die Schlußphrase in der Malchos-Inschrift blieb bis vor wenigen Jahren rätselhaft. Nadine Riedl interpretierte den Genitivus absolutus mit *προβαίνω* dahingehend, daß Malchos zu dieser Zeit bestimmten Prozessionen vorausgegangen sein könnte. Abgesehen davon, daß man dann ein Kompositum von *πομπεύω* erwarten sollte und daß Komposita von *βαίνω* häufig einen eher abstrakteren Sinn besitzen als die Bezeichnung körperlicher Bewegung¹²⁵, hat Pierre-Louis Gatier vor einigen Jahren den Gehalt des Teilsatzes weiter erhellt¹²⁶. Danach wäre Malchos nach einer Reform des Kaiserkultes zum ersten Mal als dessen Priester aufgetreten und hätte damit erfolgreich fortgefahren. Trifft diese Interpretation zu, dann steht die dokumentierte Sarapisverehrung in mehr als einer Hinsicht in Beziehung zum politischen Establishment. Wenn man auch nicht zwingend davon sprechen kann, daß Kaiser und ägyptische Götter zusammen verehrt wurden, so fällt doch auf, daß beide kultische Bereiche eng zusammengestellt werden. Seine priesterliche Amtszeit nutzte Malchos, ein Versprechen einzulösen, von dem wir natürlich nicht wissen, in welchem zeitlichen Verhältnis es zur genannten Funktion stand.

D. 2. 5. 4. 2. Sarapis-Helios

Lichtenberger nennt die Titulatur des Hauptgottes des Malchos-Monuments “eine der geläufigsten Adressen überall im Imperium Romanum”¹²⁷. In der Tat sind entsprechende Inschriften zahlreich, allerdings ist der gerasenische Text einer der frühesten Belege, wie auch von Lichtenberger erfaßt, aber nicht weiter kommentiert wurde. Insofern ist die “geläufige Adresse” innerhalb ihrer eigenen Rahmensituation längst nicht mehr so geläufig, sondern verlangt eine Erklärung.

Die frühesten Inschriften, die den obersten Gott als *Ζεὺς Ἥλιος μέγας Σάραπις* anrufen, stammen aus der Ostwüste Ägyptens und datieren in trajanische Zeit¹²⁸. Wenig später, in hadrianischer und antoninischer Zeit, erfolgen ähnliche Weihungen in¹²⁹ oder bei Alexandria¹³⁰. Die

¹²⁵Vgl. etwa *συνέβη μοι*, es passierte mir.

¹²⁶Gatier (2002) 280f.

¹²⁷Lichtenberger, *Dekapolis*, 227f.

¹²⁸I. Pan Nr. 21, Nr. 38, Nr. 42. Dazu: Hölbl (2005) 32ff.; Merkelbach (1995) 78, Fn. 10; Bricault (2005) 248.

¹²⁹I. Alexandrie impériale Nr. 48, Nr. 54.

¹³⁰I. Delta Nr. 13 und Nr. 25 (ebenfalls noch 2. Jh.?, alle anderen Inschriften aus der Region scheinen später zu datieren.)

ebenfalls hadrianische Inschrift aus Luxor wurde bereits erwähnt (**Kap. D. 2. 5. 3.**). Zu den frühesten, ähnlichen Zeugnissen außerhalb Ägyptens gehört eine lateinische Inschrift für Jupiter Sol optimus maximus Sarapis, die zwischen 102 und 114 n. Chr. auf Kreta von einem ägyptischen Steuermann aus Alexandria vertretungsweise errichtet wurde¹³¹. Die Stadt ist Bindeglied für die Verbreitung der Sonderform des Sarapis gewesen, wie sich auch aus anderen Inschriften des 2. Jhs. ergibt: Einige der frühen, noch ins 2. Jh. n. Chr. zu datierenden Inschriften werden von Alexandrinern aufgestellt¹³². Aus dem Tempel des Sarapis in Leptis Magna stammen mehrere Inschriften für den Gott, die wohl im späteren 2. Jh. entstanden¹³³. In Italien ist der Ζεὺς Ἥλιος μέγας Σάραπις laut Aussage der Inschriften schon in den 130er oder 140er Jahren präsent¹³⁴. Zeitgleich – nämlich 146 n. Chr. – entsteht die von Malchos gestiftete Statuenbasis der ägyptischen Götter mit der Sarapis-Helios-Inschrift in Gerasa. Die Malchos-Inschrift gehört damit nicht nur zu den sicher datierten inschriftlichen Zeugnissen für den Sonnengott Sarapis aus der 1. Hälfte des 2. Jh.¹³⁵, sondern man kann sie aufgrund derselben Chronologie in direkter Abhängigkeit von Ägypten sehen.

Sarapis wird in diesen Weihungen direkt mit dem obersten Gott Zeus einerseits und mit dem Sonnengott Helios andererseits identifiziert¹³⁶. Beide Konstellationen gehen wenigstens auf hellenistische Entwicklungen zurück¹³⁷. In römischer Zeit wird Sarapis-Helios gerne als Orakelgott angerufen¹³⁸. Andererseits hat auch Osiris, mit dem Sarapis von Anfang an identisch ist, bereits solare Züge: Der Sonnengott Re, der dem chthonischen Osiris eigentlich diametral entgegenstehen müßte, verschmilzt mit dem unterweltlichen Herrscher nach ägyptischer Vorstellung bei seiner nächtlichen Fahrt durch das Jenseits. Re-Osiris leuchtet auf diese Weise den Toten¹³⁹. Das erste Auftreten der epigraphischen Titulatur im südlichen Ägypten kann weiterhin darauf hinweisen, daß in Helios der ägyptische Götterkönig Amun-Re zu vermuten ist. So liegt zum Beispiel ein religiöser Schwerpunkt in der Aithiopika des Heliodor auf der Verehrung des Helios, der wie

131RICIS 203/0701; vgl. eine Inschrift aus Mykonos vom Anfang des 2. Jh. n. Chr.: RICIS 202/0501. Allerdings entspricht die lateinische der griechischen Formel nicht gänzlich, insofern der römische Superlativ keine Übersetzung des graeco-ägyptischen μέγας ist.

132Lesbos: RICIS 205/0304 (2. Jh.); Ancyra: RICIS 311/0102-0103 (176 n. Chr.); Tomis: RICIS 618/1005 (160 n. Chr.), die Inschrift informiert, daß der Altar von Καρπίων Ἀνουβίωνος τῷ οἴκῳ τῶν Ἀλεξανδρέων aufgestellt wurde.

133SEG 53, 1168, 1171-4, 1178, 1180; schon in RICIS 702/0102-3, 106-7, 109-12.

134Praeneste: RICIS 502/0601; Portus Ostiae: RICIS 502/1201, 1205; Rom: 501/0118.

135Bricault (2005) 249 mit Fn. 19.

136Weber (1911) 5-18; Stambaugh, Sarapis, 79ff., 83f.

137Bricault (2005) 250ff.

138P. Oxyr. VIII Nr. 1149; P. Oxyr. XXXI Nr. 2613; P. Oxyr. XLII Nr. 3078 (sämtlich 2. Jh.).

139E. Hornung, Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen (1971) 85ff.

selbstverständlich im oberägyptischen oder nubischen Amun erkannt wird¹⁴⁰. Am Ende eines Testaments trajanischer Zeit aus Oxyrhynchos siegelt ein Zeuge mit einer Gemme, die Helios-Ammon zeigt¹⁴¹. Man kann nur raten, wie diese Ikonographie ausgesehen haben mag und sogar, ob man sie heute ebenso benennen würde, aber den Zeitgenossen schien diese Verbindung doch so offensichtlich, um davon den dokumentarischen Wert einer Urkunde abhängig zu machen. Amun-Re wurde von den Griechen als Zeus erkannt¹⁴², wird in römischen Zeugnissen aus Oberägypten auch als Ammon geführt¹⁴³ und war mit dem Osiris seit der ägyptischen Spätzeit ebenfalls eng verbunden¹⁴⁴. Man könnte also die Bezeichnung *Ζεὺς Ἡλῖος μέγας Σάραπις* als Äquivalent zu Sarapis-Ammon verstehen, was um so plausibler wird, bedenkt man die enge Beziehung dieser beiden stark gräzisierten Gottheiten untereinander¹⁴⁵. Zusätzlich ist die Assimilation beider Götter in der alexandrinischen Münzprägung erstmals in hadrianischer Zeit zu beobachten¹⁴⁶.

Natürlich kann man die Ausbildung des Sonnengottes Sarapis-Ammon im Hauran und die gleichzeitig anhaltende Verehrung des Zeus-Helios-Sarapis in Gerasa als Zufälle abtun, die unabhängig voneinander erfolgten und jeweils lediglich einer kaiserzeitlichen synkretistischen Entwicklung verpflichtet waren. Die dichte Folge der bisher gezeigten Zeugnisse läßt aber ebenso das Gegenteil vermuten. Wie die Ammon-Verehrung von Bosra aus nach Süden strahlte und in Gerasa das beschriebene Kopffragment (**Kap. D. 2. 2. 2.; Kat.-Nr. D5**) sowie in Amman eine Reliefbüste des Ammon-Helios hervorbrachte (**D. 5. 3.**), könnten die beiden referierten Inschriften den Prozess andeuten, unter dessen Einfluß im Hauran noch während des 2. Jh. in dem libyschen Zeus-Ammon der ägyptische Sarapis-Ammon/Amun-Re erkannt und fürderhin verehrt wurde. Ein Unterschied besteht darin, daß in Gerasa der ägyptische Einfluß in vergleichsweise reiner, konzentrierter Form vorliegt (s. auch das folgende Kapitel), während im nördlichen Arabien vielleicht bereits eine Beziehung zu lokalen semitischen Religionsvorstellungen geknüpft wurde.

D. 2. 5. 4. 3. Neotera

Ein weiterer Hinweis darauf, daß die den beiden Inschriften zugrunde liegenden theologischen

¹⁴⁰Grundlegend: Holzberg (2001) 134-142.

¹⁴¹Ox 489, 25: ἔστιν μ[ου ἢ σφραγ]ῖς Ἡλίου Ἀμμωνος.

¹⁴²Hdt. 2, 42; 4, 181. Vgl. Diodor 1, 25, 1f.

¹⁴³Nur eine Auswahl: I. Portes Nr. 82; 111; I. Thèbes Nr. 13-15; 18; 107; 136; 175; 255; 302-3; 315-316.

¹⁴⁴Koemoth (2001) 230f. (vgl. die Hinweise in SEG 51, 2091).

¹⁴⁵Lipinski (1986) 323, Fn. 76 mit der Auflistung einiger Zeugnisse; vgl. die Inschrift SEG 53, 1170 aus dem hochkaiserzeitlichen Sarapieion von Leptis Magna, aufgrund derer ebd. angenommen wird: "Ammon Hypsistos seems to be a hypostasis of Zeus Helios Megas Sarapis."

¹⁴⁶Bakhoum (1999) 42f.

Vorstellungen direkt vom Nil kommen¹⁴⁷, ist die Nennung der Göttin Νεωτέρα, “die Jüngere”. Dies ist zunächst die feminine Form des Komparativs von νέος. Das Adjektiv taucht häufig in literarischen und dokumentarischen Texten auf¹⁴⁸. Wenn hier etwa ein “jüngerer” oder eine “jüngere” genannt ist, dann handelt es sich dabei unter Umständen um ein jüngeres Geschwisterkind, was die Existenz eines πρεσβύτερος oder einer πρεσβυτέρα impliziert. Eine moralische Komponente ist dabei kaum zu erkennen, allenfalls natürlich die Rückstellung des jüngeren Kindes. Eine entsprechende Hierarchie schwingt vielleicht auch in der Malchos-Inschrift mit, die ja die Thea Neotera am Schluß nennt. Welles¹⁴⁹ zufolge soll die Neotera in der Malchos-Inschrift ein eigener Synnaos Theos zuzüglich zu dem vorgenannten Götterpaar sein. Er geht also von zwei Göttergruppen aus: Sarapis und Isis auf der einen, die Thea Neotera und die σύνναοι θεοί auf der anderen. Das ist unverständlich, mit dem Genitiv Plural τῶν συννάων θεῶν in Zeile 3 könnten doch alle drei – Sarapis, Isis und Neotera – gemeinsam gemeint sein. Es ist zu beachten, daß die σύνναοι θεοί nicht durch ein καί an die vorherigen Götter angebunden und diesen beigesellt sind, so wie es sonst der Fall gewesen sein dürfte. Das kann doch nur bedeuten, daß die drei namentlich bezeichneten Götter die σύνναοι θεοί sind¹⁵⁰. Wenn von diesen die letzte auch die “Jüngere” ist, muß die andere Frau – Isis – die “Ältere” sein. Diese hinter der Nennung einer Neotera zu erwartende Paarstellung wird weiter unten noch durch mythologische Parallelen abgesichert.

In der Literatur sind bislang unterschiedliche Erklärungen angeboten worden, wer in Neotera zu

147Als Kuriere sind etwa Alexandriner denkbar, die in den Inschriften Gerasas dreimal erwähnt werden: I. Gerasa Nr. 193f. (Siegerlisten); Friedland (2003) 439f. (Künstlersignatur), 441f. Siehe auch: Donderer (2001) 178f.

148Wie bereits in Hom. Od. 21, 132 kann νεώτερος zum Beispiel auch “zu jung” bedeuten. Enteuxeis Nr. 15 (218 v. Chr.) ist etwa eine Eingabe aus dem Fayum an den König zwecks Verlängerung einer Hypothek, dies weil der Petent noch zu jung ist: ἐγὼ δὲ νεώτερός εἰμι (Z. 6). Neben den prädikativen Gebrauch tritt viel häufiger der attributive: zum Beispiel οἱ δὲ νεώτεροι οἱ λοιποὶ βουλευταὶ (SB 7969, 74 [3. Jh. n. Chr.] mit BL III 193). Geschwister werden so differenziert (passim). Seltener ist die Substantivierung, in dokumentarischem Zusammenhang besonders: zum Beispiel “der Rekrut”, durchgehend von ptolemäischer Zeit bis in die Spätantike: WB II s. v. In römischer Zeit scheinen die Adjektive zunehmend verabsolutiert worden zu sein. Jetzt sind etwa die christlichen Presbyter nicht mehr bloß die älteren Gemeindemitglieder, sondern Träger eines eigenen Titels, vgl. Marksches (1997) 209f. 214ff. (bes. 215).

149I. Gerasa 382, Kommentar zu Nr. 15.

150Es ist in der Antike durchaus möglich gewesen, die gemeinsam verehrten Götter insgesamt als σύνναοι θεοί anzusprechen und die Phrase nicht nur zu benutzen, um neben einer Kerngruppe an Göttern etwaige Genossen nicht zu vergessen. SB 12519, ein königlicher Erlaß des 2. Jh. v. Chr. gegen die Veräußerung von Tempelgebäuden, bestimmt zuletzt (Z. 19-21): ἐὰν δὲ τινες ἄνευ τῆς τοῦ βασιλέως [...] γνώ[μ]ης ποιῶσι παρὰ τὰ προστε[ταγμένα] ἀποτεῖσει τοῖς συννάοις θεοῖς 400 (δραχμαίς), “wenn aber irgendwer ohne Kenntnis des Königs gegen das Erlassene handelt, soll er den gemeinsam im Tempel verehrten Gottheiten 400 Drachmen zahlen”. P. Ross. Georg. III Nr. 1, der Brief eines Sohnes an die Eltern (ca. 270 n. Chr.), beginnt: τὸ προσκύνημα ὑμῶν ποιῶ παρὰ τοῖς συννάοις θεοῖς. CPR XV Nr. 22 ist eine Priesterliste aus dem Fayum vom 25. Aug. 206 n. Chr. und beginnt: συν[νά]ων [θεῶν ἱεροῦ λογίμου ἐν κόμῃ] Σοκνοπα[ίου Νήσω].

vermuten wäre. Im Kern geht es darum zu entscheiden, ob hier eine irdische oder eine mythologische Person gemeint ist. Wenn auch viele Spuren nach Ägypten weisen, kann eine letztendliche Lösung hier nicht geboten werden.

Die Vermutung, daß Faustina Maior, die Ehefrau des Kaisers Antoninus Pius, gemeint gewesen sein könnte¹⁵¹, erübrigt sich aufgrund der anderweitigen Abwesenheit dieses kaiserlichen Beinamens. Aussichtsreicher ist schon der Blick auf die letzte ptolemäische Monarchin, Kleopatra VII., die neben anderen auch diesen Beinamen führte¹⁵². Lange hat man ihn nur auf Münzen aus der Levante lesen wollen¹⁵³, jedoch tragen auch Münzen aus Kyrene den Namen¹⁵⁴, außerdem erscheint er in einer vor einigen Jahren bekannt gewordenen Inschrift aus Zypern¹⁵⁵. Viel naheliegender scheint es zu sein, den geographischen Hintergrund für den Namen in Ägypten selber zu suchen, wo auch ein Papyrus die Kleopatra als Neotera anzeigt¹⁵⁶. Der Gedanke steht unmittelbar im Raum, daß die Ptolemäerin sich mittels dieses Beinamens an eine einheimische Göttin anzugleichen wünschte. Von zentraler Bedeutung für die Identifikation dieser Neotera ist nun eine an die Göttin Hathor, titulierte als Νεωτέρα Θεᾶ μεγίστη, gerichtete Bauinschrift aus Dendera¹⁵⁷. Sie datiert zwar ans Ende des 1. Jh. n. Chr., andererseits drückt sich darin auch eine gewisse Lokaltradition aus, denn als Dedikantin offenbart sich eine Ἰσιδώρα Μεγίστου ἀπὸ Τεντύρων („aus Dendara“). Ein noch später datierendes Tempelinventar aus Oxyrhynchos¹⁵⁸ legt nahe, daß eine Göttin Neotera vor Ort einen Tempel besessen haben muß. Auch eine Gemme aus der Sammlung Seyrig¹⁵⁹ klärt darüber auf, daß die Neotera als Ägypterin im Gefolge ägyptischer Götter zu finden ist: Der Jaspis nennt auf der einen Seite den Sarapis, auf der anderen die Neotera¹⁶⁰. Aus dem severerzeitlichen Alexandria stammt der Beleg für einen ἱερεὺς ?] Ἀφροδείτης τῆς καὶ Κλεοπάτρ[ας¹⁶¹, womit ein noch existierender Kult für die lange verstorbene Königin in Gestalt der Aphrodite wahrscheinlich ist.

In der Neotera könnte man also, wenigstens für Ägypten, die Aphrodite-Hathor erkennen, der

151Abel (1927) 254; McCown (1931-32) 161f. Vgl. I. Gerasa 382f.

152Zusammenfassend: Hölbl (1994) 267, 339 mit Fn. 211.

153Hölbl (1981) 182f.

154Buttrey (1954) 98f.; Buttrey (1997) 28.

155SEG 47, 1866; Muccioli (2004) 106ff.; Bingen (2003).

156BGU XIV 2376 (35 v. Chr.) aus Herakleopolis, diese Meinung wird geteilt von M. Chauveau, Cléopâtre au-delà du mythe (1998) 214f.

157I. Portes Nr. 33. Die Inschrift befindet sich heute in Paris und wurde neu ediert: I. Louvre Nr. 28.

158P. Oxyr. XII Nr. 1449 (213-216 n. Chr.); eine Übersetzung bietet auch: Rowlandson (1998) 67f., Nr. 44; in einer Fußnote (ebd. 68) wird der Gottesname Neotera als „another name of Isis“ apostrophiert.

159C. Bonner - A. D. Nock, Neotera, HarvThR 41, 1948, 213-5 (das Stück wurde zuletzt in Beirut aufbewahrt, ohne daß dies einen Hinweis auf seinen Fundort erlauben würde).

160Vgl. Manns (1977).

161W. Chrest. 115, 10.

Kleopatra ähneln wollte¹⁶². Interessanterweise wird die Gleichsetzung von Neotera und Aphrodite (welcher Art diese auch wiederum sein mag), durch andere Quellen gestützt. Athanasius schimpft im vierten Jahrhundert gegen die Heiden¹⁶³: “bei den Ägyptern (ehren sie) die Isis, Kore, Neotera und bei anderen Aphrodite.” Nicht nur stellt der Bischof hier eine interessante Folge von Göttinnen zusammen (vgl. **Kap. B. 3. 4. 2.**), er plazierte Neotera auch direkt neben Aphrodite. Zusätzlich ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß es nur der Zusetzung eines Relativums bedürfe, um die Identität der beiden klar vor Augen zu führen: also "Neotera, die bei anderen auch Aphrodite (heißt)"¹⁶⁴. Zuletzt gelten zwei knappe Votivinschriften von Chios der Ἀφροδείτη Νεωτέρα¹⁶⁵.

Die Parallelisierung und auch Identifizierbarkeit von Isis und Hathor-Aphrodite ist in griechisch-römischer Zeit deutlich erkennbar. Dafür sprechen etwa Darstellungen, die Isis (erkennbar an der Knotenpalla) neben der unbekleideten Aphrodite Anadyomene zeigen¹⁶⁶, oder Bronzestatuetten der Anadyomene mit zahlreichen Attributen der Isissymbolik¹⁶⁷. Die Wesensähnlichkeit von Isis und Hathor ist bereits in vorhellenistischer Zeit angelegt¹⁶⁸. Es ist also nicht abwegig, Aphrodite-Hathor als eine der Isis nachgeordnete Begleiterin zu begreifen. Zuletzt offerierten Lichtenberger wie auch Riedl¹⁶⁹, daß es sich bei Neotera um eine interpretatio Graeca der Hathor handeln könne. Andererseits ist Hathor nicht die einzige Ägypterin, die als Kompanion der großen Göttin fungieren könnte. Aufgrund des Mythos und zahlreicher Grabszenen ist es sogar naheliegender, an Nephthys zu denken¹⁷⁰, deren Dualität mit ihrer Schwester Isis allseits bekannt war¹⁷¹. Anders als die ägyptische Aphrodite¹⁷² ist Nephthys außerhalb Ägyptens allerdings epigraphisch gesehen kaum bekannt¹⁷³. Ihr doch vor allem funeärer Charakter paßt ohnehin nicht zu der Malchos-Inschrift.

Eine griechisch-lateinische Inschrift aus der Gegend von Beirut (Deir el-Qal'a), auf die Joseph Milik vor mehreren Jahrzehnten hinwies¹⁷⁴, gilt einer Neotera Hera, die aufgrund des Kontexts als Tochter des Götterpaars Zeus-Baal und Hera angesprochen wurde, woraus sich eine Bezeichnung

162Vgl. Muccioli (2004) 109ff.

163Contra gentes 10, 15f.: παρὰ δὲ Αἰγυπτίοις Ἴσις καὶ Κόρη καὶ Νεωτέρα, καὶ παρ' ἄλλοις Ἀφροδίτη.

164Moretti (1958) 208; Muccioli (2004) 108, Fn. 21.

165In seinem Kommentar versteht auch Graf (1985) 64-66 die Bezeichnung als interpretatio Graeca der Hathor-Aphrodite.

166Empereurs (1999) 263, Nr. 190.

167Jentel (1981) Taf. 2, 1; 3, 2; Iside (1997) 573, Kat.-Nr. VI.38. Vgl. Dunand I (1973) 78ff.

168Ermann (1934) 390; Münster (1968); Koch (1993) 567; Merkelbach (1995) 59.

169Lichtenberger, Dekapolis 227f.; Riedl, Dekapolis, 206.

170Dafür ist: Moretti (1958).

171RÄRG 520; LÄ 4 (1982) 457-460, s. v. Nephthys (E. Graefe).

172Vgl. Hdt. 2, 41.

173RICIS 101/0225 (Athen, hadrianisch).

174Milik (1972) 411-420 (die Inschrift auf Seite 412).

als Aphrodite-Hathor von Byblos ergeben könnte¹⁷⁵. Daran anschließend meint Lichtenberger: “Dies könnte ein Indiz dafür sein, daß der Sarapis- und Isis-Kult über die phönikische Küste nach Gerasa kam”¹⁷⁶, doch ist die Argumentation etwas hypothetisch. Zunächst ist sonst kaum ein phönizischer Einfluß auf das Pantheon von Gerasa zu erkennen¹⁷⁷. Weiterhin wurde bereits darauf hingewiesen, daß es sich bei dem Sarapis der beiden Gerasener Inschriften mitnichten um einen einheimischen Gott, sondern am ehesten um einen alexandrinischen Import handeln dürfte. Man könnte sich also mit der Aphrodite-Hathor-These einverstanden erklären, soweit dahinter eine ägyptische Gottheit und ein Äquivalent zur Isis zu vermuten ist. Der Byblos-These bedarf es dafür nicht, vielmehr dürfte die phönizische Neotera ihrerseits von derselben Entwicklung abhängig sein, wie die Neotera in Gerasa.

Zuletzt sei auf einen Umstand hingewiesen, der interessanterweise bisher kaum eine Rolle spielte: Im Gegensatz zur “älteren” Demeter kann auch Kore-Persephone als die “Jüngere” bezeichnet werden¹⁷⁸. So könnte eine um 200 n. Chr. entstandene Mosaikinschrift einen Tempel in Korinth als Heiligtum der Kore anzeigen¹⁷⁹. Sicher auf die eleusinischen Mysterien spielen die kaiserzeitlichen Nennungen einer ἱερόφαντις τῆς νεωτέρας θεοῦ¹⁸⁰ an. Es wurde bereits in **Kap. B. 3. 4. 2.** darauf hingewiesen, daß in Alexandria Sarapis neben Isis-Persephone gestellt wurde. In der Stadt existierte sicher ein besonderer Kult der Demeter und der Kore, der nach dem Vorbild in Eleusis gestaltet war¹⁸¹. Eine Beziehung nach Gerasa wird allerdings aus demselben Grund bestritten, deswegen auch Nephthys weiter oben ausgeschlossen wurde: Es ist in der Malchos-Inschrift kein Hinweis auf eine unterweltliche Bedeutung der ägyptischen Götter enthalten.

175Lipinski (1995) 70-79.

176Lichtenberger, Dekapolis, 227f.

177Vgl. allerdings Cohen (2006) 249 über die inschriftliche Nennung eines Marcus Aurelius Maro als “Phoenikarch” in Gerasa.

178Vgl. Buttrey (1954) 100.

179SEG 40, 303: Ὀκτάβιος Ἀγαθόπους νεωκόρος ἐψηφοθέτησε ἐπὶ Χαράς ἱερείας Νεωτέρας. Økland (2004) 83 übersetzt das Verbum mit “dedicated”. In Wirklichkeit dürfte Octavius der Mosaizist gewesen und das seltene Verbum ψηφοθετέω mit ψηφίω gleichzusetzen sein. Egelhaaf-Gaiser (2000) 172f.

180IG II/III² 3546, col I (Ende 1. Jh. n. Chr.); IG II/III² 3585 (2. Jh. n. Chr.).

181Visser (1938) 36f.

D. 3. GADARA

Inhalt: *D. 3. 1. Einleitung – D. 3. 2. Fragliche oder auszuschließende Zeugnisse aus Gadara – D. 3. 2. 1. Archäologisches Material – D. 3. 2. 2. Münzen – D. 3. 2. 3. Epigraphische Nachrichten – D. 3. 2. 4. Eine Hexe aus Gadara – D. 3. 3. Sarapis in Gadara – Sichere Belege – D. 3. 3. 1. Sarapis-Statuette – D. 3. 3. 2. Sarapiskopf*

D. 3. 1. Einleitung

Die Stadt muß bereits in vorchristlicher Zeit eine gewisse Bedeutung gehabt haben¹⁸², wie etwa ein hellenistisches Zeusheiligtum oder Befestigungen nahelegen. Mehreren griechischen Gelehrten wird die Herkunft aus Gadara nachgesagt¹⁸³, jedoch lag deren Schaffenszentrum allgemein in Übersee. In römischer Zeit gehörte der Ort wie Pella zur Provinz Judäa und lag gleichzeitig im Kontaktbereich der Städte der Dekapolis. Die besondere Position Gadaras¹⁸⁴, direkt an der Kante des ansteigenden Berglandes und der Mündung des Yarmouk-Tales verlieh der Stadt eine Schlüsselstellung in den Beziehungen zwischen dem gegenüberliegenden Galiläa und Transjordanien. Dies drückte sich auch in mehreren Überlandstraßen aus, die hier passierten. Wie andere Orte der Region wurde Gadara in den römischen Jahrhunderten mit einem urbanen Architekturinventar ausgestattet, das sich deutlich an reichsrömischen Gewohnheiten orientiert. Dazu kommen zahlreiche Kunstimporte, aber auch Nachbildungen in den lokalen Werkstätten, die alle das Bemühen signalisieren, griechisch-römischen Kulturvorbildern zu entsprechen.

D. 3. 2. Fragliche oder auszuschließende Zeugnisse aus Gadara

Auf einem Kult der ägyptischen Götter hat in den letzten Jahren vor allem Thomas Maria Weber bestanden. Das zusammengetragene Material hält der Überprüfung aber nicht in allen Fällen stand¹⁸⁵.

D. 3. 2. 1. Archäologisches Material

Die Deutung einer als Nachbildung ptolemäischer Grabsphingen angesprochenen Basaltskulptur aus Gadara kann nicht überzeugen¹⁸⁶. Zum einen wären Sphingen in oder vor ägyptischen Tempeln viel gebräuchlicher als in Gräbern, zum andern erinnert bei besagter Skulptur, die heute im Museum

¹⁸²Cohen (2006) 282-286.

¹⁸³Weber, *Gadara Decapolitana*, 260, SQ7; 272-276.

¹⁸⁴Weber (2007d) 449ff.

¹⁸⁵Das Material wurde besonders in Weber, *Gadara Decapolitana*, gesammelt und vorgestellt; Lichtenberger, *Dekapolis*, 109 folgt ihm weitgehend.

¹⁸⁶Weber, *Gadara Decapolitana*, 62, 427, Kat.-Nr. PL54, Taf. 59A-E; wiederholt u. a. durch Riedl (2004) 169, 171, Abb. 8,4.

der Jordan University aufbewahrt wird, bei näherem Hinsehen wenig an das vermeintliche ägyptische Vorbild: Die symmetrische Anordnung aller Extremitäten entspricht der natürlichen Lagerung der Gliedmaßen unterschiedlicher Tierarten. Zwar ließe die lange Quaste, die an dem rechten hinteren Schenkel entlanggeführt wurde, auf eine Katze schließen. Gerade die Partie des Hauptes und der Schultern weicht aber elementar von ägyptischen Sphingen ab: Jene zeichnen sich gerade durch die stolze, wachsame Hebung des Kopfes aus, wodurch die Brustfläche vergrößert wird und als Träger von Inschriften dienen kann. Ebenso wenig ist in Gadara das typische königliche Kopftuch (*nms*) wiederzuentdecken, das die Sphingen als Sinnbild des Königs und königlicher Macht zu kleiden pflegt. Überhaupt ist nicht recht zu entscheiden, ob die jordanische Skulptur einen Tier- oder einen Menschenschädel trägt. Gemessen an der mangelnden anatomischen Erfahrung des Künstlers (wie sie auch am Restkörper deutlich zu beobachten ist), wäre sogar mit dem ersteren zu rechnen und der rauhe, bossierte Rand des „Gesichts“ als Mähne anzusprechen. Viel plausibler, weil einfacher als die ägyptische Erklärung des Objekts, ist vielleicht die Deutung als griechischer Grablöwe.

Während der deutschen Ausgrabungen in Umm Qeis/Gadara sollen mehrere fragmentierte Terrakotta-Statuetten des Harpokrates gefunden worden sein. Sie werden seitdem von Weber wie nach ihm von anderen Forschern als Harpokrates ausgewiesen¹⁸⁷. Die Interpretation ist aber nicht überzeugend. Soweit in der Literatur erkennbar, handelt es sich hier vielmehr in erster Linie um das Brustfragment eines nackten Mannes oder Knaben. Um den Hals trägt er ein breites Band mit einem runden Anhänger, um den rechten Oberarm einen breiten Reif. Es ist nicht genug von den anderen Körperteilen inklusive Kopf zu erkennen, um die Ikonographie weiter deuten und ergänzen zu können. Jedoch wird der rechte Oberarm sicher nicht vor den Körper geführt worden sein, so daß der wichtigste Hinweis auf die Harpokratesikonographie – der Gestus mit dem rechten Zeigefinger – entfällt¹⁸⁸.

Eine verhältnismäßig große Anzahl an Gemmen¹⁸⁹, darunter nicht wenige mit der Darstellung ägyptischer Götter, wird in der Literatur seit geraumer Zeit mit dem Herkunftsort Gadara verbunden¹⁹⁰. Grundlage sind wenige Worte in der Erstpublikation: „The Sa'd collection was

187Weber, Gadara Decapolitana, 113; Kerner (1997) 293f. Abb. 14, 11; Lichtenberger, Dekapolis, 109; Riedl, Dekapolis, 125f., 388, Kat.-Nr. GA.24.

188Es ist unverständlich, wie diese Armhaltung ausdrücklich festgestellt wurde – etwa von Riedl, Dekapolis, 388: „die Hände ruhen ... seitlich am Kopf des Pferdes“ (und nicht einmal dies ist gesichert!) – und trotzdem an der Deutung als Harpokrates festgehalten wird. Es fragt sich, warum dann nicht auch andere Reiterstatuetten als Isissohn interpretiert werden, zum Beispiel: Riedl, Dekapolis, 395f., Kat.-Nr. GA.42, 44.

189Henig/Whiting (1987).

190Das Inventarbuch des Archaeological Museum in Amman verzeichnet unter Inv.-Nr. J.13544 eine „Osirisgemme“,

formed in the vicinity of the Hellenistic and Roman City of Umm Qeis ... most of them [= der Gemmen] are local finds¹⁹¹. Es fragt sich, warum in Gadara im Gegensatz zu Ortschaften der Umgegend mit einem Male eine solche Menge an Schmucksteinen zu Tage gekommen sein soll. Immerhin wäre es doch möglich, in der Sammlung der Familie Sa'd ein aus dem regionalen und überregionalen Kunsthandel gespeistes Konvolut zu erkennen. Umm Qeis/Gadara ist ja erst seit dem israelisch-arabischen Konflikt in eine abseitige Grenzlage geraten, besetzte aber vorher den Schnittpunkt wichtiger, weitgreifender Handelsstraßen. Aufgrund dieses Netzwerkes wäre es möglich gewesen, exquisite, nur an einer Materialgattung interessierte Sammlungen zusammenzutragen¹⁹². Nun soll, wegen dieser Ablehnung Gadaras als primärer Fundort, der Quellenwert der Gemmen nicht vollkommen unterschätzt werden. Ebenso wie aus Phönizien oder Ägypten können die Gemmen auch den Gräbern der Dekapolis entstammen, aber gerade der Mangel einer eindeutigen und sei es nur einer mutmaßlichen Provenienz scheidet die Gemmen als Quellenmaterial für die Arbeit in ihrem gegenwärtigen Aufbau aus; sicher dürfen sie nicht als Belege für den Kult der ägyptischen Götter in Gadara herangezogen werden.

Thomas M. Weber wies ebenfalls auf einen Knaben(?) -Kopf hin¹⁹³, den er aufgrund einer Haarschleife an der rechten Kopfseite als sog. Isisknaben bezeichnete und als Beleg für den Isiskult vor Ort klassifizierte. Der Kopf läßt sich aufgrund ähnlicher Sepulkralkunst in der Region¹⁹⁴ grob in die römische Kaiserzeit datieren. Interessanterweise legt sich die Haarsträhne in einer ovalen Schleife um den rechten Hinterkopf; weder Position noch Form ahmen also die aus Ägypten und der übrigen Mittelmeerwelt bekannte Form einer Knabenlocke nach. Anderweitig in dieser Arbeit (**Kap. B. 9. 2. 5. 2.**) wurde zu zeigen versucht, daß sich für die im Nahen Osten greifbaren und verortbaren Kinderbilder mit Jugendlocke keine direkte Verbindung zum Isiskult nachweisen läßt, weswegen auch hier die vorschnelle Bezeichnung als „Horuslocke“ oder „ägyptische Knabenlocke“ unterbleiben muß.

D. 3. 2. 2. Münzen

Bisher sind keine römischen Münzen aus dem Transjordanland bekannt, deren Rückseiten – wie etwa in Palästina (**Kap. B.**) oder dem Nördlichen Arabien (**Kap. C.**) – wenigstens die Kenntnis

die am 4. 10. 1987 ohne Herkunftsangabe von der Yarmouk-Universität in Irbid übernommen wurde und also vielleicht aus Nordjordanien stammt. Ich konnte das Objekt leider noch nicht in Augenschein nehmen.

191Henig/Whiting (1987) 1.

192Lichtenberger, Dekapolis, 101 schließt das Konvolut mit gleichen Gründen von seiner Argumentation aus.

193Irbid, Arch. Mus. Inv.-Nr. 3506. – Weber, Gadara Decapolitana, 417, Kat.-Nr. PL38, Taf. 51; darin folgen ihm Lichtenberger, Dekapolis, 109 und Riedl, Dekapolis 136, 393f., Kat.-Nr. GA38.

194Skupinska-Løvset (1983) und (1999b).

von den ägyptischen Götter beweisen würde. René Dussaud hat vor mehr als hundert Jahren auf eine Münze oder Medaille aus Gadara aufmerksam gemacht, die, wenn schon keinen Kult, dann doch eine besondere Beziehung nach Ägypten nachweisen könnte¹⁹⁵. Die Vorderseite trägt ein Porträt des Kaisers Marc Aurel und die Umschrift Γαδαρέων, τῆς κατ' Αἴγυ(πτον) ναυμά- (χου oder eher -χίας?). Auf der Rückseite ist eine Galeere zu sehen, unter der sich das Datum ΔΚΣ, also im Jahr 224 nach der pompejianischen Ära = 161/162 n. Chr., befindet. Es ist unklar, ob sich die Lesung mittlerweile hat bestätigen lassen. Das Motiv des Schiffes auf Münzen Gadaras ist nicht unüblich¹⁹⁶. Sicher handelte es sich nicht um ein Marineunternehmen der Gadarener selber, sondern vielleicht um eine Aktion unter ihrer Beteiligung. Zusätzlich sei auf eine verstümmelte Besucherinschrift aus dem Tal der Könige bei Theben hingewiesen¹⁹⁷: [...]μαχος | Θε[.]ς Γα- | δαρεὺς [ἰς]τόρησα | (ἔτους) ιβ' μου | προσκαί απο[.]τοι- | του τῶν κυρίων. Vielleicht könnte man anfangs [ναυ]μάχος ergänzen und als Seesoldat übersetzen.

D. 3. 2. 3. Epigraphische Nachrichten

Im Zusammenhang mit dem aus dem Hauran und aus Gerasa bekannten (Sarapis-)Ammon wird gerne auf eine Inschrift hingewiesen, die in der Gegend von Gadara gefunden wurde, heute aber verschollen ist¹⁹⁸. Die Meinung besteht, daß es sich hier um die Weihung eines Monuments für den Zeus Keraios bzw Keraos handeln soll, für den "gehörnten Zeus" also. Daraus wird auf Ammon geschlossen¹⁹⁹. Ein Gewässer in der Nähe des angeblichen Fundortes hat weiterhin dafür gesorgt, Ammon gewisser medizinischer Qualitäten zu verdächtigen. Man sollte auch dieses Zeugnis genauer prüfen und sich dabei vor allem bewußt sein, daß außer Zeus kein anderer Gottesname genannt ist. Die Inschrift ist nicht sehr lang, aber sehr fragmentiert:

¹⁹⁵Dussaud (1909).

¹⁹⁶Riedl, Dekapolis, 103, 107 mit Anm. 371.

¹⁹⁷I. Syringes III Nr. 1922.

¹⁹⁸Sourdél (1952) 91; Weber, Gadara Decapolitana, 305, Kat.-Nr. IS52; Lichtenberger, Dekapolis, 187 (rechnet den Fundort zur Chora von Pella); Riedl, Dekapolis, 378, Nr. GA1.

¹⁹⁹Natürlich ist Ammon gehörnt, allerdings würde man dann doch von ὁ Ἀμμων κεραός sprechen, so wie es in einer Weihinschrift für Baal-Markod aus Deir el-Qala nahe Beirut beispielhaft vorgeführt wird. Steinepigramme Nr. 20/11/01 nennt die Stiftung eines Bronzeausgusses (für einen Brunnen) in Form eines Ammon-Protoms: ὁ Ἀμμωνος κεραοῦ χάλκεον ἀντίτυπον προχέοντα βροτοῖς ἱερόδρομον ὕδωρ. Eine Angleichung Ammons an Baal ist hier nicht zu erkennen, vielmehr wird die Ikonographie des ersteren rein dekorativ verwendet worden sein. Vgl. hier **Kap. C. 4. 1.**, wo auf die entreligionisierten Abbilder des Ammon in römischer Zeit hingewiesen wird. Merkelbachs und Staubers Übersetzung (in: Steinepigramme ebd.) ist deswegen irreführend: „(gestiftet wurde) ein Bronzebild des gehörnten Ammon, der dem Menschen das aus dem Heiligtum kommende Wasser ausgießt.“ Jedoch bezieht sich die Partizipialform von προχέω eindeutig auf das ἀντίτυπον, nicht auf Ammon. Es ist also das Bildwerk, das ausgießt, nicht der Gott als solcher. Eine Verbindung zu der in **Kap. C. 4.** geschilderten Ammon-Verehrung im Hauran ist denkbar gering.

- - - προστάτης? τῆς?] κώμης ὑπὲρ σωτη[ρίας τ]ῶν Αὐτοκρατόρων [ήμων - - -
 - - -] Καίσαρος βῆμα [.....]ου Διὸς κεραου[- - -

Da keine Abbildung vom Stein erhalten ist, können die Abstände bzw. die Größe der Lücken nicht genau wiedergegeben werden. Die erhaltenen Worte der ersten Zeile lassen jedoch ein bestimmtes Formular erkennen. Vor dem Gedenken an das kaiserliche Heil könnte der Stifter genannt worden sein. Ob es sich hier um einen Dorfvorsteher handelt (wie in der Literatur ergänzt) oder um einen anderen Funktionär, ist unsicher, zumal der Titel *προστάτης κώμης* in griechischen Inschriften sonst nicht vorzukommen scheint. Zusätzlich sollte man auch den Namen des eigentlichen Ortes erwarten²⁰⁰. Wenn es sich wirklich um eine *κώμη* handelt²⁰¹, kann damit aber nicht Gadara gemeint gewesen sein. Die Erwähnung des Kaiserhauses reicht bis in die zweite Zeile, jedoch wird hier nicht mehr im Plural, sondern im Genitiv Singular gesprochen. Danach folgt *βῆμα*, wahrscheinlich ein Akkusativ und damit das eigentliche Objekt der Weihung. Hierbei kann es sich um ein Bühnengestell oder auch um eine Basis handeln. In römischer Zeit wird der Begriff besonders für den erhöhten Richterstuhl, der lateinischen *Rostra* entsprechend, und auch als Synonym für das Gericht insgesamt verwendet²⁰². *βήματα*, Basen oder Podeste, als Installationen im Zusammenhang mit einer Götterweihung sind nicht selten und tauchen auf Delos sogar im Zusammenhang mit den ägyptischen Gottheiten auf²⁰³. Allerdings stellt sich dann für die gadarenische Inschrift das Problem, daß ihr *βῆμα* sich offenbar allein auf weiter Flur, jedenfalls nicht – wie üblich – in dem größeren baulichen Zusammenhang eines Heiligtums befunden hätte. Sollte der Genitiv des Götternamens Zeus richtig erkannt worden sein, dann kann es sich wirklich um eine Weihung an den höchsten Gott handeln. Der Beginn von dessen Beinamen *κεραου* wurde nun als Genitiv von *κεραός*, „der Gehörnte“, verstanden. Das würde natürlich in die Richtung des in der Region ja nicht völlig unbekannten Ammon weisen. Die Suche nach ähnlichen Beinamen für Zeus macht eine andere Erklärung möglich. Vielleicht handelt es sich hier um die Bezeichnung des obersten Gottes als „Donnerer“, als *κεράυνιος*²⁰⁴. Der Beiname ist zu römischer Zeit vor allem in

200 Zum Beispiel IG X 2, 1, Nr. 332 (Thessaloniki, 4. Jh. oder später): *μιμόριν Δωροθέου κώ(μης) Ἀδαδήγων*.

201 Vielleicht auch eine Verlesung für *κοινῆς*?

202 Von Interesse sind vielleicht weniger Belege aus Ägypten oder Übersee, sondern eine Vorladung aus dem Babatha-Archiv, P. Yadin Nr. 14r, 29ff. (125 n. Chr.): *διὸ παραγγέλλω σοι παρ᾽ ἐδρεῦσαι [ἐπὶ βῆμα]τος Ἰουλίου Ἰουλιανοῦ ἡγεμόνος ἐν Πέτρᾳ [μητροπόλει] [τῆς] Ἀραβίας* (die Ergänzung ist durch Zeile 10 gesichert). Vgl. Ginouvès, *Dictionnaire* III 85.

203 RICIS 202/0288 (114/3 v. Chr.): mehrere *βήματα* für Isis und andere Götter; RICIS 202/0322 (105-3 v. Chr.): ein *βῆμα* für Isis-Aphrodite; RICIS 202/0186 (vor 166 v. Chr.): ein *βῆμα* für Isis und Anubis.

204 Vgl. z. B. I. Milet 3, Nr. 1257; Malet (2006).

Kleinasien, aber auch in Syrien bezeugt²⁰⁵. Aus Kilikien stammt eine Parallele, die eine ähnlich wunderliche Bildung des Genitivs aufweist, wie sie hier ergänzt werden könnte²⁰⁶: Dem entsprechend müßte die gadarenische Inschrift als Διὸς Κερα{ο}υ[νίου] ... gelesen werden. Wenn aber auf diese Weise die Ammon-These hinfällig und statt dessen vielleicht die interpretatio Graeca eines semitischen Donnergottes wahrscheinlicher wird, dann entfällt auch die erzwungene Argumentationskette aus Ammon, dem Gewässer als Fundort und einem möglichen Heilkult.

Als Beleg für die Präsenz ägyptischer Kulte in Gadara wurde weiterhin onomastisches Material²⁰⁷ herangezogen, das freilich nicht aus Gadara selber stammt. Wenn die späthellenistische Datierung einer delischen Weihinschrift²⁰⁸ zutrifft, ist zusätzlich zum örtlichen der zeitliche Abstand zu den meisten anderen Belegen aus der Region bemerkenswert. Darüberhinaus sind die Informationen für das hellenistische Gadara nach wie vor sehr dunkel, so daß hier nicht kombiniert werden könnte. Als Dedikant an Artemis ist auf Delos ein Ision aus Gadara genannt. Der Personennamen hängt natürlich mit Isis zusammen, allerdings ist es umstritten, wie klar theophore Namen einen entsprechenden Kult am Herkunfts- bzw. Wohnort der betreffenden Person indizieren können. Ladislav Vidman äußerte sich zum Beispiel eher ablehnend über die Aussagekraft der theophoren Namen für die Verbreitung des Isiskultes²⁰⁹. Dagegen steht Hans Rupprecht Goette einigen Inschriften durchaus positiv gegenüber, vor allem, wenn sie in Verbindung mit eindeutigen ikonographischen Belegen auftauchen²¹⁰. Tatsächlich handelt es sich allenfalls um eine *kann*-, nicht aber um eine *muß*-Regel. Vor allem in römischer, erst recht in spätantiker Zeit kann nicht jeder Isidoros oder jede Sarapias als Kind gläubiger Eltern angesehen werden. Anders steht es bei Nennungen, deren Umfeld weiteren Aufschluß bieten; wenn etwa Isispriesterinnen auf ihren Grabreliefs nicht nur entsprechend dargestellt sind, sondern auch einen entsprechenden Namen tragen²¹¹. Es wäre also nicht völlig unwahrscheinlich, daß Dineos seinen Sohn nach der von ihm verehrten Göttin Isis taufte. Dineos scheint andererseits jedoch auch recht mobil gewesen zu sein und kann sich zu der Namensgebung demnach erst auf Delos angeregt gefühlt haben. Als deutliches Indiz für den Isiskult im hellenistischen Gadara muß die Ision-Inschrift bis auf weiteres

205Lipinski (1995) 85.

206Bean/Mitford (1965) 176, Nr. 192: ὁ δῆμος ἀνέστησεν Διὸς Κεραουρίου [sic!] (wohl βωμόν, στήλην ο. ä.).

207Theophore Personennamen in Anlehnung an Isis, Sarapis etc. werden im Rahmen dieser Arbeit zwar immer wieder genannt, aber nicht systematisch erfaßt und schon gar nicht ausgewertet. Dies würde eine rein philologische Arbeitsweise voraussetzen, die durch einen Archäologen nicht zu leisten ist.

208Weber, Gadara Decapolitana, 308, IS60: Ἰσίων Δινέου Γαδαρηνός Ἀρτέμιδι Σωσικολώνω, χαριστήρια. Dazu: Weber (1996); ihm folgen Lichtenberger, Dekapolis, 109; Riedl, Dekapolis, 379, Kat.-Nr. GA3.

209Vidman (1971) 11; siehe dagegen: Hornbostel, Sarapis, 19f.

210Goette (1989b) 208, Fn. 24.

211Walters (1988) 48; 51f.; 83; 105; Taf. 1b, 2a, 28c, 34c, d.

ausscheiden, sie bleibt eine interessante Möglichkeit, die sich allerdings bis dato nicht bestätigen läßt.

Aus beschriebenen Gründen wird auch ein anderer Text angezweifelt. Aus Hippos am See Genezareth, also nur wenige Kilometer vom in den Bergen oberhalb des Sees liegenden Gadara entfernt, stammt eine Grabinschrift des 2. Jh. n. Chr.²¹², in der in Versen der mit nur 22 Jahren verstorbene Apeion seine Geschichte erzählt. Es finden sich darin die bewährten Segmente hellenistischer und römerzeitlicher Grabepigramme wieder: Namen der Eltern, Lob der Heimat, Abschiedsformel an die betrübteten Eltern, Geltung des Grabmals. Von besonderer Bedeutung ist jedoch, daß Apeion (oder Apion) und wahrscheinlich ebenso sein Vater aus Gadara stammten. Thomas Weber und andere haben daraufhin gemutmaß, daß auch dieser Name auf einen Glauben an die ägyptischen Gottheiten, genauer an Apis, zurückzuführen wäre und deren Kult in Gadara beweisen könnte²¹³. Tatsächlich gibt es mehrere Inschriften, die für diese Zeit (das erste bis dritte Jahrhundert) den Kult des Gottes Apis in den Bergen westlich von Damaskus belegen (**Kap. F.**). Aber jener Ort ist immer noch eine beträchtliche Strecke von Gadara und dem See Genezareth entfernt und hat ebenda auch keinerlei sonstiges Echo gefunden. Zusätzlich wurde in **Kap. B. 9. 1.** die Apis-Inschrift aus dem Negev demontiert; damit entfällt ein bisher angenommenes Zeugnis für den Kult des Heiligen Stieres in der Region. Aufgrund des in Ägypten häufigen Namens²¹⁴ könnte allerdings gemutmaßt werden, daß die Familie des Apion ursprünglich von dorthier eingewandert war. Ob sie deswegen ägyptische Gottesvorstellungen mitgebracht haben muß, bleibt natürlich offen.

D. 3. 2. 4. Eine Hexe aus Gadara

Es ist nicht ganz zu begreifen, warum die doch eher allgemeinen, sehr unsicheren Aussagen des onomastischen Materials in der Forschungsliteratur weiter getragen werden, nicht aber ein von Thomas Weber ebenfalls genannter magischer Text, der Teil des sogenannten Philinna-Papyrus aus dem ersten Jh. v. oder n. Chr. ist²¹⁵. Nicht nur weist dieser Text engste Verbindungen zu ägyptischen mythologischen Vorstellungen auf, er nennt auch eine Frau aus Gadara als seine Urheberin und besäße also größeres Recht als obige Inschriften des Ision bzw. des Apion, weiter

212Steinepigramme Nr. 21/21/01 (zu schwankenden Herkunftsangaben s. **Kap. B. 6. 2.**).

213Weber, *Gadara Decapolitana*, 310, Kat.-Nr. IS65.

214Vgl. Preisigke (1922); Foraboschi (1967).

215Weber, *Gadara Decapolitana* 275f., SQ59. Der Text wurde nicht etwa zuerst von Maas (1942) publiziert, sondern ist bereits in den *Papyri Graecae Magicae* von Karl Preisendanz genannt, wenn auch in noch verstümmelter Form: PGM 145, PXX 4f. Zusätzlich H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation I* (1986) 258f.; *Suppl. Mag. II* 191, Nr. 88 (in der Einleitung); Ritner (1998).

erörtert zu werden. Nach Art eines Rezepts wird zuerst als Überschrift die Krankheit genannt (hier ein Fieber), das bekämpft werden soll. Um der Anweisung Autorität zu verleihen, wird dabei auf eine Urheberin des magischen Spruchs verwiesen, eben jene „Syrische Frau aus Gadara“. Folgend wird das Leiden auf Horus, den Sohn der Isis projiziert, der aber natürlich – und mit ihm der irdische Patient – durch göttliche Zaubermacht gerettet wird²¹⁶. Aufgrund des altägyptischen Hintergrundes darf allerdings bezweifelt werden, daß die bewußte Gadarenerin Erfinderin dieser Theologie gewesen ist; wenn überhaupt, dürfte sie entsprechende Kenntnisse nur umgesetzt haben. Nun hat Matthew Dickie darauf hingewiesen²¹⁷, daß in der Thessalerin Philinna, die den Zauber geschaffen haben soll, der auf den eben referierten Spruch nachfolgt, nicht unbedingt eine wirkliche Zauberin zu vermuten ist, sondern vielmehr der Name der Mutter des Philippus Arrhidaios bemüht wurde, eine besonders bekannte der thessalischen Frauen, denen traditionell eine besondere Zauberkraft nachgesagt wurde. Entsprechend topisch könnte dann die vorhergehende Nennung der syrischen Frau zu verstehen sein: Auch aus Syrien sollen ja nach Aussage antiker Literaturstellen zauberkundige Frauen stammen²¹⁸. Der eigentliche Verfasser des Papyrus hätte dann genuin ägyptisches Wissen mit renommierten Toponymen aufgeladen, um Zweifel an seinem Produkt zu zerstreuen. Allerdings spezifizieren die Parallelstellen, die von syrischen Hexen berichten, deren lokalen Hintergrund nicht. Gerade die seltene Nennung der Stadt Gadara verleiht der Stelle eine gewisse Glaubwürdigkeit; auffallend ist der Kontrast mit der allgemeineren Bezeichnung der Philinna ein paar Zeilen weiter, die eben „nur“ aus Thessalien stammt und nicht etwa aus einer besonderen Stadt. Man muß letztlich, selbst wenn man dem dokumentarischen Wert des Zauberspruchs etwas aufgeschlossener gegenüber steht, deswegen noch nicht mit einem Isiskult im späthellenistischen bzw. frühromischen Gadara rechnen. Die bewußte Frau, sollte sie als Autorin wirklich existiert haben, kann ihre Kenntnisse überall in der Region, ja sogar in Ägypten selber erworben haben.

D. 3. 3. Sarapis in Gadara – Sichere Belege

Nachdem bisher mehrere Testimonien aussortiert werden mußten, bleiben nur zwei archäologische Zeugnisse übrig, die Aufschluß über eine mögliche Verehrung ägyptischer Götter vor Ort geben können. Die geringe Zahl läßt natürlich die Hoffnung sinken, die bisher in der Literatur vertretenen Ansichten über einen ägyptischen Kult in Gadara bestätigen zu können. Andererseits passen die Stücke zu der im Betrachtungsgebiet geläufigen Sarapis-Verehrung und fügen sich entsprechend in

²¹⁶Vgl. die Deutung der Harpokrates-Amulette aus Yavneh Yam (**Kap. B. 2. 2. 1.**), Caesarea (**Kap. B. 3. 6.**), Amman (**Kap. D. 5. 2.**) und Petra (**Kap. E. 5. 2. 2.**).

²¹⁷Dickie (1994).

²¹⁸Die Textstellen bei Dickie (1994) 121.

ein bestimmtes Entwicklungsmuster.

Ein Zusammenhang mit einem möglichen Heilkult des Sarapis in Hamath Gader²¹⁹, unterhalb Gadaras nahe dem See Genezareth, ist völlig hypothetisch. Die vorchristliche Geschichte des Ortes ist alles andere als gesichert, das gilt erst recht für die dortige Religionsausübung²²⁰.

D. 3. 3. 1. Sarapis-Statuette

Bereits in **Kap. D. 2. 3.** wurde auf die Angebote der Barakat-Gallery hingewiesen. Darunter befindet sich auch eine Bronzestatue des Sarapis (**Kat.-Nr. D9; Abb. d-15a/b**), für deren Sujet die Bemerkungen in **Kap. D. 2. 2. 1.** gelten²²¹. Als Herkunftsort wird Gadara angegeben. Die Figur variiert die zahlreichen Parallelen²²², indem zwar der linke Arm zu einem (verlorenen) Szepter erhoben ist, der rechte aber wohl eher eine Patera hielt, jedenfalls nicht zum Kerberos gesenkt war. Die Beinstellung ist gänzlich anders, entsprechend auch der Verlauf der Falten: Während bei den statuarischen wie statuettenthaften Wiederholungen des thronenden Sarapis das rechte Bein konsequent als Erwidern auf den emporgehobenen linken Arm vorgestellt ist, ist es hier zurückgenommen. Die Distanz zwischen den beiden Füßen einerseits und der von beiden Unterschenkeln gebildete Winkel andererseits produzieren straff gespannte Falten im unteren Abschnitt des Mantels, während selbiger zwischen den weit auseinander klaffenden Knien locker durchhängt. Die Beinstellung und die Faltenführung erinnern an eine Serie von sehr ähnlichen und wahrscheinlich nach einem einzigen Model entstandenen Bronzen des Jupiter Capitolinus, von denen eine sich in der Münchner Antikensammlung befindet (**Abb. d-16**)²²³.

Der Unterleib der thronenden Statuette aus Gadara stimmt mit diesen Parallelobjekten motivisch gut überein. Dagegen scheint eine deutliche Differenz zwischen dem Unterleib und dem Oberkörper des vorliegenden Sarapis zu existieren. Anders als in der Beinstellung angelegt, greift dieser das für den alexandrinischen Gott traditionelle Haltungsschema insoweit wieder auf, als der Leib frontal aufgerichtet ist. Während der Rumpf der erwähnten Jupiter-Statuetten sich leicht nach vorne neigt und während die Kontraktion der rechten Körperseite ein stabilisierendes Gegengewicht zur sich streckenden und öffnenden linken Seite bildet²²⁴, ist ein entsprechender Ausgleich beim

219Weber (1997) 335ff.; Weber, Gadara Decapolitana, 48ff., 194; Seine Vorstellung wird übernommen von: Dvorjetski (2007) 258f.

220S. auch: Hirschfeld (1997) 5ff.; Ben-Arieh (1997) 456ff. Vgl. Dauphin (2000).

221Weitere sitzende Bronzesarapiden: Babelon/Blanchet Nr. 29; Mitten/Doeringer (1967) 280, Kat.-Nr. 272.

222Vgl. Weber (2007d) 452 mit Fn. 23.

223Maaß (1984) 162ff., Abb. d-h.; ebd. 163: „formtechnische Parallelserie, d. h., daß nicht ein Stück ein Nachguß des anderen ist.“

224Babelon/Blanchet Nr. 18.

gadarenischen Sarapis nicht angelegt. Durch das brettartige, nicht rhythmisierte Ansteigen des Leibes entsteht der Gesamteindruck von Instabilität, gefördert durch ein proportionales Ungleichgewicht zwischen Ober- und Unterteil der Statuette.

Man könnte aufgrund dieser Widersprüchlichkeit auf den Gedanken kommen, daß der Toreut zwei Teilmodel unterschiedlicher Typen verwendet hat, um ein Wachspostiv herzustellen²²⁵: Die Form für die Beine stammt von einem Jupiter, während der Oberkörper der eines traditionellen Sarapis ist. Bei näherem Hinsehen scheint auch der klobig und unorganisch vorstehende rechte Arm nicht zum Leib zu passen. Der typische Sarapis-Kopf wird fraglos zusammen mit dem Oberkörper aus einer Form stammen. Die Rekonstruktion dieses Fertigungsprozesses sagt allerdings nichts über eine mögliche Sonderrolle des Gottes in Gadara aus. Das Zeus-Zitat müßte dann absichtlich gewählt worden sein²²⁶, die formalen Schwächen sprechen aber eher für einen Zufall, wenn nicht für ein unglückliches Mißverständnis. Für einen antiken (wie auch für einen modernen) Beobachter verfügte die vorgestellte Statuette allerdings, oberflächlich gesehen, über alle wesentlichen ikonographischen Elemente eines Sarapisbildes. Angesichts dessen kann das Pasticcio an jedem Ort des Mittelmeerraum zusammengesetzt und gegossen worden sein, um darauf – ggf. auch mit einem gewissen zeitlichen Abstand – über Palästina ins Transjordanland geschafft zu werden.

D. 3. 3. 2. Sarapiskopf

Die Identifikation eines Skulpturenfragments (**Kat.-Nr. D10; Abb. d-17a-d**), heute im Archäologischen Museum von Amman, als Sarapis scheint zunächst nicht über jeden Zweifel erhaben, ist m. E. aber dennoch plausibel. Als überzeugendstes Argument muß die Fransenfrisur gelten. Die vom normalen Sarapisgesicht abweichende Schädelstruktur stellt keinen Widerspruch dar: Es gibt durchaus Sarapisbildnisse, die einem schmaleren Gesicht den Vorzug geben²²⁷. Festzuhalten ist auch, daß die Struktur des Bartes, soweit sie nachvollziehbar ist, der gängigen Sarapisikonographie folgt²²⁸. Eine Datierung in die zweite Hälfte des 2. Jh. n. Chr. beruht besonders auf Motiven der Vorderansicht, besonders der Augenbohrung und den pathetisch aufgestellten Brauen. Im Ausdruck sehr ähnlich ist zum Beispiel ein Asklepioskopf in Genf, der über die typische Aufbohrung seiner reichen Locken in die fragliche Zeit datiert werden könnte²²⁹. Sehr ähnlich ist

²²⁵S. etwa die zahlreichen Teilformen in: Edgar, Moulds.

²²⁶Die der Zeus-Typologie verpflichtete Gestaltung der Beine und des Mantels ist etwa auch anhand einer kaiserzeitlichen Statuette des Gottes aus Gadara selbst nachzuvollziehen, die normalerweise als Wiederholung des Kultbildes im dortigen Zeus-Heiligtum verstanden wird, welches seit dem hohen Hellenismus existiert haben muß: Weber, Gadara Decapolitana, 395f., Kat.-Nr. PL1, Taf. 34f.; Weber (2007d) 463f., Abb. 10.

²²⁷Milleker (1985).

²²⁸Schmidt (2005).

²²⁹Chamay/Maier (1990) 27, Nr. 27, Taf. 33.

auch ein mamorner Jupiterkopf aus Sion/Sitten, heute daselbst im Musée de Valère²³⁰.

Zwei Beobachtungen sind den bisherigen Erläuterungen des Objekts hinzuzufügen: Zunächst wird der melancholische oder sogar fade Ausdruck der frontalen Ansicht in einer leichten Unteransicht deutlich abgemildert. Dann erscheint das schildartig vorgeschobene Stirnbein mit den großen, heraustretenden Augen angemessener. Auch das Haupthaar, das in der frontalen Perspektive unnötig auftoupiert wirkt, tritt nun etwas zurück. Vielleicht kann man davon ausgehen, daß der Kopf in einer erhöhten Position sichtbar war; daß die zugehörige Statue (zur Ergänzung s. den anschließenden Absatz) überlebensgroß gewesen sein muß, implizieren die Dimensionen des vorliegenden Stücks. Weiterhin scheint die Rückseite des gadarenischen Sarapis nicht nur Reste einer plastischen Ausarbeitung zu tragen, sondern zeigt auch solche einer farblichen Fassung; dies beides allerdings nicht in einer mit der Vorderseite typologisch korrespondierenden Weise. Hier wird die These aufgestellt, daß es sich bei den dubiosen Furchen, auf die im Katalogtext hingewiesen wird, um Reste einer kolossalen Gewandstatue handelt, deren Fragmente in römischer Zeit in kleinere Skulpturen umgearbeitet wurden.

Im Gegensatz zur vorangehenden Bronzestatuetten steht bei dem Sarapiskopf sicher nicht die Möglichkeit eines mobilen, persönlichen Kultus im Raum, auch wenn Nadine Riedl das Stück nochmals in Anlehnung an Webers Schlußfolgerungen einer „Gattung der vergleichsweise kleinformatigen sog(enannten) Reisegötterbilder“ zugewiesen hat²³¹. Dazu paßt weder die Größe, noch das ausgesprochen unhandliche Gewicht²³². Weber kommt aber zu diesem Schluß aufgrund des formalen Vergleichs mit anderen Marmorköpfen, die László Castiglione vor mehreren Jahrzehnten unter der Fragestellung nach Sarapisköpfen, die ganz oder teilweise aus Stuck produziert wurden, zusammenstellte²³³: „Die Marmormaske gehört zur durch zahlreiche Denkmäler belegten Gruppe der sog(enannten) Reisegötterbilder, die in der näheren Umgebung des berühmten Sarapisheiligtums von Alexandria seit hellenistischer Zeit hergestellt wurden. Als leicht transportable Devotionalien fanden sie weite Verbreitung“²³⁴. Abgesehen von der Frage, ob man die vermeintliche „Maske“ aus Gadara dieser Gruppe zuordnen möchte oder nicht, bieten Castigliones seinerzeit getroffene Aussagen kein zuverlässiges Fundament und wurden von ihm auch gar nicht

230Rácz (1965) Nr. 167.

231Riedl, Dekapolis, 142.

232Während meiner Recherchen im Museum von Amman mußte ich das Objekt zu Studienzwecken bewegen. Ein Reisender, der mit dem Wunsch nach inniger religiöser Erfahrung dieses Bildnis und nicht etwa eine Statuette aus Bronze oder Ton mit sich führte, muß eine kräftige Konstitution besessen haben.

233Castiglione (1983).

234Weber, Gadara Decapolitana, 396, Kat.-Nr. PL2.

in dieser ausschließlichen Absicht gemacht.

Es gibt ausreichende Möglichkeiten, die bisherige Meinung zum Objekt kritisch zu hinterfragen: Da ist zum einen der angenommene Produktionsort Alexandria: Dieser Fundort ist nur für 12 der 38 Nummern Castigliones überliefert (während 17 von anderen Orten in Ägypten stammen müssen), von diesen 12 sind nur drei aus dem Bereich des Sarapieions. Von dem Beweis einer Produktion in Alexandria kann also aufgrund der numerischen Verhältnisse allein gar keine Rede sein. Es kommen neben Alexandria durchaus noch andere Produktionsorte in Frage²³⁵. Castiglione datiert mehr als drei Viertel der von ihm zusammengetragenen Objekte in hellenistische Zeit; das ist nicht nur kaum abgesichert, sondern immer noch zu unspezifisch. Wenn man Weber folgen will, der den Gadara-Sarapis zu Recht in die Hohe Kaiserzeit datiert²³⁶, sollte man erwarten, daß die postulierte alexandrinische Produktionslinie über mehrere Jahrhunderte anhielt. Dazu paßt aber zum Beispiel nicht die von Strabon überlieferte²³⁷ zeitweilige Auflassung des Sarapieions von Rhakotis zugunsten der Filiale in Kanopos.

Weiterhin gliederte Castiglione sein Material nach unklaren technischen Kriterien. Er unterließ den Hinweis, daß sich die Köpfe sowohl stilistisch als auch ikonographisch stark unterscheiden. Handelt es sich überhaupt wirklich jeweils um Sarapis? Es ist schwierig, diesen in allen von Castiglione abgebildeten Köpfen wiederzuerkennen, wie es gerade für einige Objekte gilt, die aus Alexandria stammen sollen²³⁸. Castiglione kann letztlich auch nicht befriedigend erläutern, wie die Köpfe jeweils und ob sie gegebenenfalls nach einheitlichem Muster zu ergänzen wären²³⁹. Schon aus diesem Grund verbietet sich eine Subsummierung unter den Begriff "Reisegötterbilder", der bei Castiglione interessanterweise auch gar nicht verwendet wird²⁴⁰. Deswegen zuletzt ein Blick auf die Transportabilität: Es genügt wohl als Hinweis, daß die Nr. 1 bei Castiglione eine Höhe von 1m besitzt, die Nr. 2 immerhin noch 80cm; die Höhen anderer Objekte liegen bei ca. 20cm. Wenn man sich hierzu noch Ergänzungen aus Stuck vorstellt²⁴¹, die das Gewicht kaum herabgesetzt haben werden, dann rückt die Deutung als „Reisegötterbild“ in noch weitere Ferne. Damit soll nicht geleugnet werden, daß einige der von Castiglione zusammengetragenen Objekte diesem Zweck

235Lembke (2000b) 136.

236Vergleiche das völlig abwegige Urteil durch: Meza (2002) 794: „3rd-2nd century B.C.“.

237Strabon, Geographika 17, 1, 10.

238Castiglione (1983) Nr. 11, Taf. 20, 3; Nr. 18, Taf. 20, 5; Nr. 19, Taf. 21, 1-2; Nr. 22, Taf. 21, 5-6; Nr. 24, Taf. 21, 3-4 (Hornbostel, Sarapis, hat keines dieser Stücke als gesicherte Sarapisbildnisse aufgelistet); überlegenswert sind aber ebd. Nr. 21, Taf. 21, 7 (aus Alexandria), sicher ist Nr. 3, Taf. 20, 2 (aus Alexandria).

239Castiglione (1983) 145.

240Dieser beruft sich (ebd.) seinerseits auf Hornbostel, Sarapis 112f., 240f., der aber eine ganz andere Bildnisgattung im Sinn hat, als der Großteil der bei Castiglione gezeigten Objekte vertritt.

241Dazu Castiglione (1983) 140. – S. auch: Strocka (1967) 122-132; Kyrieleis (1975) 130f.

dienten. Dies gilt dann aber auch für zahllose Bronzen und Terrakotten sowie steinerne Kleinplastik, wodurch das angenommene Gruppenspezifikum aufgeweicht wird. Es ist vielleicht nützlicher, in dem gadarenischen Objekt wie in vielen hellenistischen und kaiserzeitlichen Köpfen aus Ägypten einen Akrolith zu erkennen²⁴², der in anderem Stein oder in Holz ergänzt wurde. Ein technisch sehr nahestehender Asklepios in der Ny Carlsberg-Glyptotek (**Abb. d-18a/b**) zeigt mit dem sorgfältig gerundeten Halsausschnitt die Möglichkeit eines Einsatzes²⁴³. Inwieweit bei dem Sarapis aus Gadara mit einer Stuckergänzung am Hinterkopf zu rechnen ist, muß offen bleiben. Eigentlich wären solche Zusätze nur sinnvoll, wenn der Kopf an sich bereits auf eine organische Rundung hin ausgelegt ist. Das ist aber in Gadara – und auch bei anderen Stücken – gar nicht der Fall.

242Lembke (2000b) 114f.

243Moltesen (2005) 110f., Nr. 46. Interessanterweise soll dieses Objekt aus Kleinasien stammen!

D. 4. PELLA

Inhalt: D. 4. 1. Einleitung – D. 4. 2. Hellenismus: Pella in den Zenon-Papyri? – D. 4. 3. Stephanus von Byzanz und Pella/Boutis – D. 4. 4. Kulte im kaiserzeitlichen Pella – D. 4. 4. 1. Belege für einen Heilkult und die Eschmun-Verehrung? – D. 4. 4. 2. Das Fragment einer Sarapisstatue in Pella – D. 4. 5. Exkurs: Sarapis – Heilender Gott oder Heilgott?

D. 4. 1. Einleitung

Pella ist die westlichste Stadt der Dekapolis jenseits des Jordan. Ähnlich wie Gadara der Stadt Skythopolis gegenüber liegt, so lag Pella dem Aufstieg nach Samaria vis à vis und bildete eine natürliche Verkehrsstation für den Reisenden von Cis- nach Transjordanien oder vice versa. Heutzutage ist der Ort entlegen und schwer zu erreichen, so wie auch der Jordangraben kein Scharnier mehr ist, sondern eine Grenze. Die strategische Position, die eine Kontrolle der Bewegungen in alle vier Himmelsrichtungen gewährleistete, hatte die Stadt zusammen mit der guten Wasserversorgung und dem fruchtbaren Umland schon lange vor den griechisch-römischen Jahrhunderten als Siedlungsplatz attraktiv gemacht²⁴⁴. In Pella kreuzten sich während der Kaiserzeit mehrere Straßen, die hinaus in die Dekapolis, nach Westen über Samaria nach Caesarea Maritima, und im Norden durch Galiläa zu den südlichen Phönizierstädten führten.

D. 4. 2. Hellenismus: Pella in den Zenon-Papyri?

In hellenistischer Zeit²⁴⁵ erhielt Pella seinen griechisch klingenden Namen, der in Anlehnung an die makedonische Stadt verstanden wurde, sich etymologisch allerdings wahrscheinlich von dem älteren *Pihilum* herleitet. Der Ort stand im 3. Jh. v. Chr. unter ptolemäischer Herrschaft und es wäre – wie etwa auch in Amman (**Kap. D. 5.**) – von Interesse, ob das Regiment der alexandrinischen Könige irgendwelche Spuren, wenn möglich religiöser Art, hinterlassen haben könnte.

Wie Achim Lichtenberger andeutet²⁴⁶, soll Pella unter den zahlreichen Texten im Archiv des Zenon (270-230 v. Chr.), Verwalter des Finanzministers Ptolemaios' II., erwähnt worden sein. Allerdings ist die entsprechende Passage ausgesprochen unsicher²⁴⁷: Es handelt sich um eine Auflistung von Zahlungen. Der Papyrus ist nur an den Rändern erhalten, sicher zu erkennen sind nur einige Beträge und Namen. Bei der bewußten Stelle steht nur $\pi\epsilon\lambda\lambda\alpha\iota\alpha\rho\chi\omicron\upsilon$ [?]. Folgt man Lichtenberger, dann

²⁴⁴Pella I (1982); Pella II (1992); Weber, Pella decapolitana; Watson (2002); Pella (2008).

²⁴⁵Weber, Pella decapolitana, 13-16; Cohen (2006) 265ff.

²⁴⁶Lichtenberger, Dekapolis, 171.

²⁴⁷Es handelt sich um P. Mich. I Nr. 5r, 11. Edgar hat dort (ebd. 65) ebenfalls an die Ergänzung gedacht, findet sie aber „barely possible“. Durand (1997) kam nicht auf dieselbe Idee wie Lichtenberger, er hat den Text nicht aufgenommen.

müßte man hier erkennen: δραχμαὶ NN παρὰ τοῦ δεῖνα ἐν] Πέλλα· ἄρχου[ντος. Daraus resultiert die Überzeugung, daß „vielleicht ein Archon von Pella genannt wird, der möglicherweise ein Polisbeamter war.“ Abgesehen von der Unsicherheit der Lesung überhaupt, müßte es, wenn es denn hier um das Partizip von ἄρχω gehen würde (ἄρχων), auch ἄρχοντος heißen. Vielleicht aber handelt es sich um eine Form der zahlreichen Komposita auf -αρχέω?²⁴⁸ Dann allerdings würde das Partizip nicht alleine stehen, sondern zusammen mit dem zu führenden Gegenstand eine Einheit bilden. Dies müßte im vorliegenden Fall folglich in dem dubiosen πελλαί zu greifen sein. Entsprechende Versuche einer Identifikation schlagen fehl. Als frühhellenistischer Beleg für die jordanische Stadt muß der bewußte Papyrus bis auf weiteres ausscheiden. Die Hoffnung, einen ptolemäischen Funktionär in der Stadt fassen zu können, der Zeugnisse seiner Isis- oder Sarapisgläubigkeit hinterlassen haben könnte, läßt sich nicht erfüllen.

D. 4. 3. Stephanus von Byzanz und Pella/Boutis

Einer weiteren Textstelle muß nachgegangen werden, weil sie in der Literatur gerade in Hinsicht auf den Gegenstand dieser Arbeit interpretiert wurde. Stephanus von Byzanz²⁴⁹ überliefert im 6. Jh. n. Chr. den Namen Boutis für Pella: Πέλλα, πόλις Μακεδονίας, Θεσσαλίας, Ἀχαιίας, κοίλης Συρίας, ἡ Βούτις λεγομένη. ἡ δὲ Μακεδονία Βούνομος τὸ πρότερον ἐκαλεῖτο καὶ Βουνόμεια. „Pella: (Es gibt) eine makedonisch, thessalische, achaische Stadt (dieses Namens) und eine in Koilesyrien, die Boutis genannt wird, während die makedonische den Namen Bounomos trägt und früher auch Bounomeia genannt wurde.“ Zuletzt hat Thomas Weber²⁵⁰ auf eine Herleitung vom ägyptischen Ort gleichen Namens geschlossen, bzw. die Verbindung mit einer ägyptischen Göttin Buto gezogen. Achim Lichtenberger hat wohl recht damit, wenn er diese Verbindung für zu weitschweifig und hypothetisch hält²⁵¹. Auch gibt es eigentlich keine ägyptische Göttin Buto, sondern nur einen Ort des Namens²⁵², beides wurde erst von griechischen Autoren verwechselt. Selbst wenn es zu weit führen würde, hier den Hintergrund für den seltsamen Beinamen Pellas zu suchen, ist die Etymologie doch nicht geklärt. Lichtenberger glaubt, daß Boutis wie Bounomos von βούς, βοός komme, ähnlich haben es schon Pape und Benseler gesehen, die

248Zwei Beispiele gerade aus dem Zenonarchiv: τοπαρχῶν, -αρχοῦντος (P. Cair. Zen. 59322, 3) oder τριπαρχῶν, τριπαρχοῦντος (P. Cair. Zen. 59036, 20).

249Stephanus Byzantius, Ethnica 515, 6-9.

250Weber, Pella decapolitana, 14.

251Lichtenberger, Dekapolis, 171.

252Der bereits von Herodot verwendete Name Βούτω leitet sich vielmehr von per-Wadjet ab, dem „Haus der Göttin Uto“, s. LÄ 1 (1975) 887ff. (H. Altenmüller). Vgl. RÄRG 853f.

Boutis mit „Ochsenhausen“ übersetzten²⁵³. Daß paßt zur fruchtbaren Gegend um Pella, für die Religionsgeschichte gibt das spätantike Zitat ebenso wenig her wie der frühhellenistische Papyrus.

D. 4. 4. Kulte im kaiserzeitlichen Pella

Über die in den nachchristlichen Jahrhunderten²⁵⁴ in Pella verehrten Gottheiten liegen keine umfassenden Informationen vor. Selbst die städtische Münzprägung vermag kein endgültiges Bild zu vermitteln.

Über die römische Terrakotte der Beit-Nattif-Werkstatt aus einem Grab in Pella wurde bereits berichtet (s. **Kap. B. 9. 2. 5. 2.**). Ob sie den Kult einer Muttergöttin in der Stadt belegen kann, muß notwendig unsicher bleiben²⁵⁵. Von einiger Bedeutung muß ein Heiligtum gewesen sein, das sich – ähnlich dargestellt wie der Garizim auf den Münzen von Neapolis (s. **Kap. B. 7. 3. 2.**) – auf einem Berg über der Stadt erhoben haben soll²⁵⁶. Allerdings läßt sich weder diese, noch lassen sich andere numismatisch belegte Architekturen – wie etwa ein Nymphaion, ein Herakles- oder ein Apollontempel²⁵⁷ – mit Sicherheit archäologisch verifizieren. Zweifelhaft scheint auch die Beleglage für einen Heilkult des sidonischen Gottes Eschmun (s. unten). Unter den römischen Ruinen sticht vor allem der sogenannte Civic Complex in der Talsole zwischen dem Tell el-Husn im Süden und der Khirbet Fahl im Norden hervor, bestehend aus einer Ansammlung nur teilweise ergrabener Gebäude auf unterschiedlich hohen Terrassen²⁵⁸. Frühere Bauphasen an diesem Platz gehen wohl bis in hellenistische Zeit zurück, in frühromischer Zeit wurde ein Odeion eingerichtet²⁵⁹, das in der Spätantike von mehreren Gebäuden, darunter einem Atrium mit Freitreppe und einer Kirche überbaut wurde²⁶⁰. Weitere Mauerzüge und Gewölbe wurden als Bäder gedeutet²⁶¹. Wenige Meter weiter westlich befindet sich eine Quelle, die hier vielleicht bereits im Altertum existierte. Obwohl man dem Komplex eine gewisse Zentralität innerhalb des Stadtgebiets unterstellen kann, fehlt bisher jeder Hinweis auf einen wirklichen Kultbau oder Tempel.

D. 4. 4. 1. Belege für einen Heilkult und die Eschmun-Verehrung?

Vom späten 2. bis ins 3. Jh. wird ein jugendlicher Gott auf den Münzen Pellas dargestellt, dessen

253Pape (1911) 226.

254Weber, Pella decapolitana, 16ff.

255Sehr viel optimistischer ist Smith (1992) 205: „the cult of Harpocrates is attested ...“

256Weber, Pella decapolitana, 21f.; Lichtenberger, Dekapolis, 175f.

257Lichtenberger, Dekapolis, 176f., 178f., 182.

258Weber, Pella decapolitana, 28f.; Watson (2002) 64f.

259Pella I (1982) 78ff.; Pella II (1992) 120.

260Pella I (1982) 103ff.; Pella II (1992) 147ff.

261Pella II (1992) 121ff.

Gewandung an die des Adonis erinnert²⁶². Die Interpretation als Eschmun hängt an schlecht erkennbaren Attributen, man will da einen Hund, ein Hirschgeweih und eine Kanne erkennen. Abgesehen von der kaum verifizierbaren Natur dieser Objekte, müssen sie doch nicht zwingend mit dem sidonischen Heilgott zusammenhängen, können diese Verbindung jedenfalls nicht für sich genommen belegen. Als weiterer Beleg für den vermeintlichen Eschmunkult in Pella wird ein archäologisches Testimonium angeführt: „Im Bereich des Odeions wurde ein kaiserzeitlicher Kalksteinaltar gefunden, der an drei Seiten bildliche Reliefs aufweist. Es handelt sich um eine Patera, eine Kanne und um eine Zypresse.“²⁶³ Aus weitgestreuten Belegen wird der Schluß gezogen: „Möglicherweise kann die Zypresse auf dem Altar in Pella daher vorsichtig in den Bereich des Apollon und sterbender, wiederauferstehender Vegetationsgötter gestellt werden, womit ein Bezug zum Ešmun-Kult gegeben wäre.“²⁶⁴ Diese erzwungene Argumentationskette kann nicht überzeugen: Opferkanne und -schale zieren üblicherweise Altäre überall in der römischen Welt, ohne daß sie auf einen bestimmten Gott hinweisen müssen. Die Zypresse – so es sich wirklich um eine handelt! – gehört als beständiges, immergrünes Gewächs zur ebenso üblichen sepulkralen Symbolik und wurde in der Antike entsprechend weithin verwendet, ohne daß dabei Bezüge auf Eschmun dominieren würden. Es könnte sich bei der Reliefdarstellung aber auch um einen Pinienzapfen handeln, dessen Bedeutung und Gebrauch im sepulkralen bzw. religiösen Zusammenhang ebenfalls belegt ist²⁶⁵. Es stellt sich hier also vielmehr die Frage, ob besagter Altar nicht ursprünglich in einer der auf den umliegenden Hügeln belegten Nekropolen stand und – ähnlich dem noch zu besprechenden Sarapisfragment (s. unten) – für eine der kaiserzeitlichen oder spätantiken Einbauten im 'Civic Complex' als Spolie verwendet wurde. Neben diesen spekulativen Belegen für den Heilgott Eschmun gibt es keinen Hinweis auf einen Heilkult im kaiserzeitlichen Pella. Eine Inschrift oder eine eindeutige Darstellung wäre hilfreich.

D. 4. 4. 2. Das Fragment einer Sarapisstatue in Pella

Das Fragment einer Sitzstatue (**Kat.-Nr. D11; Abb. d-19a-f**) ist das bedeutendste archäologische Dokument des religiösen Lebens im griechisch-römischen Pella. Es wurde als Teil der Verfüllung einer byzantinischen Freitreppe zur Kirche im sogenannten Civic Complex aufgefunden. Thomas Weber hat das Stück in mehreren Beiträgen als Teil einer Sarapisstatue identifiziert und als Beleg für dessen Kult in Pella gewertet. Zwar könnte die im originalen Zustand etwas überlebensgroße Statue in einem Heiligtum gestanden haben und es ist plausibel, dieses dann auch im Wadi oder am

262Lichtenberger, Dekapolis, 179f., Taf. 20.; vgl. Bol (1988).

263Lichtenberger, Dekapolis, 183. Vgl. Pella I (1982) 83f., Taf. 23a; Smith (1992) Abb. 7.

264Lichtenberger, Dekapolis, 183.

265Chapa (1998) 70f.; Ridonnici (2001) 79-83.

Hang eines der umgebenden Hügel zu erwarten, jedoch verbietet sich jeder weitere Schluß²⁶⁶. Weiterhin wurde das Fragment in der mittelalterlicher Umbauphase der spätantiken Kirche sicher nicht erstmalig verbaut, zumal weitere Fragmente derselben Statue fehlen, sondern womöglich nach längerer Nutzung und Verschleppung. So bleibt auch der Zusammenhang mit anderen Fixpunkten der noch so unsicheren Topographie des Stadtzentrums hypothetisch. Das wiederum wirkt sich unmittelbar auf die bisherige Interpretation des Sarapis als "Heilgott" aus (s. unten).

Webers Identifikation wird hier als richtig übernommen. Es lassen sich seinen Schlüssen aber noch einige Bemerkungen hinzufügen. Zunächst deutet das dunkle Material alleine nicht auf Sarapis hin, dunkles Material wurde zu dieser Zeit auch für andere Darstellungen verwendet²⁶⁷. In der Verbindung mit dem statuarischen Typus einer thronenden Gestalt verringern sich die Möglichkeiten allerdings erheblich und tatsächlich sind zahlreiche Darstellungen des Sarapis ganz aus dunklem Gestein gefertigt, von denen vor allem die wenig bekannte Sitzstatue im Vorhof des Tempels von Kom Ombo erwähnt werden muß (**Abb. d-20a/b**)²⁶⁸. Das für die Statue in Pella verwendete Material wird in der Literatur als schwarzer²⁶⁹ oder als blauer²⁷⁰ Schiefer geführt. Diese Bezeichnung kann nur vorläufig sein. Es sollte keinesfalls und ohne nähere Prüfung davon ausgegangen werden, daß es sich um ein am Nil anstehendes Komposit handelt²⁷¹. Der Import aus Ägypten ist wenigstens unsicher. Es könnte vielmehr behauptet werden, daß es sich in Pella bzgl. der Farbe, Zusammensetzung, Körnung usw. um ein ähnliches Material wie bei dem Sarapis im Freilichtmuseum von Bosra (**Kat.-Nr. C12**) handelt. Auch hier ziehen sich weiße, kristalline Adern durch den Stein²⁷².

Die Körperhaltung entspricht der bekannten Sarapisikonographie. Das meint zunächst den rechten vorgestellten und den linken zurückgenommenen Unterschenkel. Von den Seiten ist außerdem der steil ansteigende Kontur der Oberschenkel zu erkennen. Letzteres entspricht der flächigen, fassadenhaften Proportionierung hochkaiserzeitlicher Sarapisstatuen²⁷³. Deren blockhafter Breite und Massivität entspricht das Fragment in Pella dadurch, daß beide Schenkel etwa dieselbe Höhe

²⁶⁶Es sei darauf hingewiesen, daß in Bosra eine sehr ähnliche, aber vollständigere Sarapisstatue in den städtischen Thermen gefunden wurde (**Kat.-Nr. C12 im Kap. C. 3. 5. 1.**), ohne daß sich daraus ein kultischer Zusammenhang ableiten ließe.

²⁶⁷Gregarek (1999); Marmi (2002).

²⁶⁸Hornbostel, Sarapis, 95, Fn. 5; 114f., Fn. 4. Abb. 52

²⁶⁹Weber, Pella decapolitana, 45.

²⁷⁰Lichtenberger, Dekapolis, 187; Riedl, Dekapolis, 245.

²⁷¹Weber, Pella decapolitana, 45ff. begründet diese Annahme implizit damit, daß in Ägypten ebenfalls dunkles Gestein für Kunstwerke verwendet wurde.

²⁷²Vgl. die bezüglich des Materials sehr ähnliche Statue in: Marmi (2002) 325, Kat.-Nr. 23 („bigio morato“).

²⁷³Hornbostel, Sarapis, 113f.

einnehmen und keinen besonderen Körperrhythmus vermitteln, dabei aber weit auseinanderstehen. Hinsichtlich der meisten Faltenmotive entspricht das jordanische Stück der eindeutig als Sarapis erkennbaren Statue in Kom Ombo (**Abb. d-20a/b**); bezüglich der Plastizität der Falten und ihrer lebendigen Führung ergeben sich allerdings ebenso Unterschiede wie Gemeinsamkeiten: Eine Übereinstimmung ist etwa für die flachen und treppenartig auf den Oberschenkeln ansteigenden Mantelfalten zu beobachten. Dennoch sind selbige in Pella in ihrer Höhe und Führung nicht so einförmig wie an der oberägyptischen Statue, sondern gewinnen zum Beispiel zwischen den Schenkeln, der Lockerung des Stoffes an dieser Stelle entsprechend, an Relieftiefe. Auch werden die hauptsächlichen Faltenzüge in Pella von lockeren Diagonalfalten gekreuzt, die die Oberfläche zusätzlich beleben und die unregelmäßige, organische Drapierung des Stoffes betonen. Das gilt auch für die Front, wo die Mantelfalten sich aufgrund des vorgestellten rechten Unterschenkels in dessen Richtung kleinteilig auffächern. Das harte Material hat auch hier für Schematismen gesorgt; allerdings ist ebenso das Bemühen des Künstlers erkennbar, durch unterschiedliche Tiefen der Faltentäler oder variierende Form der Faltenrücken, die sich teils überschneiden und ineinander übergehen, den natürlichen Verlauf des Gewandes zu verdeutlichen. An den Seiten ergeben sich abhängig von der Beinstellung unterschiedlich gestraffte Schüsselfalten. Auch hier bot das Material kaum Spielraum, eine besondere Plastizität zu erreichen, begreiflich etwa linksseitig an der unnatürlich flachen Schichtung der vom Oberschenkel einerseits und der vom Schienbein andererseits kommenden Falten. Nichtsdestoweniger wurde an dieser Stelle ebenfalls versucht, die lebendige Struktur nachzuahmen. Insgesamt ist trotz des schlechten Zustandes sehr deutlich, daß die jordanische Statue der ägyptischen qualitativ überlegen ist. Ob dies einer zeitlichen Differenz entspricht, kann nicht gesagt werden. Man könnte die Oberflächenarbeit am Fragment in Pella mit der der Porphyristatue in Caesarea vergleichen (**Abb. d-21**), die in hadrianische Zeit datiert wird²⁷⁴.

Die bisherige Interpretation des Sarapis wollte einen Heilkult in Pella erkennen. Das kann noch nicht als stichhaltig oder endgültig überzeugend bezeichnet werden: In Pella gibt es keine belastbaren Beweise für eine Verehrung des Eschmun (**Kap. D. 4. 4. 1.**), der Fundort des Sarapisfragments sagt nichts über seinen Verwendungsort aus. Ein direkter, zwingender und ausschließlicher Zusammenhang zwischen der dunklen Farbe des Steins und einer heilenden Funktion des Gottes kann ebenfalls nicht erkannt werden. Eher handelt es sich um einen Verweis auf die chthonischen, Fruchtbarkeit verheißenden Aspekte des Sarapis. Auch andernorts im Orient hat man Indizien für die Verehrung des Ägypters als Heilgott erkennen wollen. Keiner dieser vermeintlichen Belege leuchtete bislang unmittelbar ein: Die sogenannten Sarapisfüße, die in dem

²⁷⁴Fischer (1996) 256.

Zusammenhang gerne genannt werden, fand man in Caesarea in einem Kontext, dem keinerlei medizinische Beschaffenheit zugeschrieben wird (**Kap. B. 3. 4. 2.**). Die Füße vom Karmel (**Kap. B. 5. 2. 2.**) oder aus Nazareth (**Kap. B. 6. 2.**) können ebensowenig in dieser Hinsicht interpretiert werden. Vollends unnütz erscheint die bisherige Beweisführung für das vermeintliche Sarapis-Asklepios-Heiligtum in Bethesda vor Jerusalem (**Kap. B. 8. 2. 2.**). Daß in Bosra eine vergleichbare Sarapisstatue in einem Thermengebäude aufgestellt war (**Kap. C. 3. 5. 1.**), kann als erwiesen gelten; weniger aber, daß sich hierin eine Bedeutung des Gottes als Heiler ausdrückt. Dies könnte nur überzeugen, wollte man jede Statue in einer römischen Badeanstalt als Beleg für einen Heilkult werten. Der Zusammenhang zwischen Sarapis in Gadara und dem nahegelegenen Spa von Hammath Gader läßt sich ebenfalls nicht nachweisen (**Kap. D. 3. 3.**, s. auch **D. 3. 2. 3.**). Es soll nicht ausgeschlossen werden, daß der ägyptische Gott an diesen Orten aufgrund seiner Machtfülle auch als Heilgott verstanden und geschätzt werden konnte, aber es läßt sich dies eben nicht beweisen, noch kann dieser Aspekt als zentraler Motor für die Verbreitung der ägyptischen Götterverehrung in der Levante bezeichnet werden. Im folgenden Exkurs könnte sich zusätzlich abzeichnen, daß Sarapis zwar immer wieder als heilender Gott in Erscheinung getreten, daß er aber nicht a priori und ohne nähere Überprüfung der jeweiligen Umstände als Heilgott angesprochen werden sollte.

D. 4. 5. Exkurs: Sarapis – Heilender Gott oder Heilgott?

Die vielleicht akademisch erscheinende Differenzierung der Begriffe wurde hier gewählt, um einen Wesensunterschied deutlich zu machen: Als Heilgott ist besonders Asklepios zu bezeichnen, der ausschließlich mit dem Heilbetrieb verbunden ist. Der Fund eines figürlichen oder epigraphischen Zeugnisses für diesen Gott kann mit einiger Gewissheit in dieser Hinsicht interpretiert werden, wie auch sein Mythos ihn auf diese Rolle festlegt²⁷⁵. Eine heilende Gottheit ist dagegen fast jeder Gott, der in der Lage ist, in das Schicksal und die körperliche, geistige oder moralische Befindlichkeit eines Gläubigen einzugreifen. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, das selbigem Gott auch zahlreiche andere Rollen und Aspekte zugewiesen werden können. Der sogenannte Eid des Hippokrates ist bezüglich dieser Unterscheidung aufschlußreich²⁷⁶: Geschworen wird bei Apollon dem Arzt und bei Asklepios wie bei Hygieia. D. h., daß erstgenannter differenziert werden muß, bei den beiden anderen – Heil- und nicht nur fakultativ heilende Götter – erübrigt sich das.

Bereits kurz nach seiner Einführung tat sich Sarapis im frühptolemäischen Ägypten dadurch hervor,

²⁷⁵Krug (1993) 120-187; Leven (2005) 388f., s. v. Heilgott.

²⁷⁶Krug (1993) 188f.

daß seine Machtfülle zu heilenden Zwecken nutzbar war. So soll der König Nikokreon von Zypern durch die Offenbarung des Gottes seelisch beruhigt worden sein²⁷⁷. Ähnlicher Segen wiederfuhr 297 v. Chr. Demetrios von Phaleron²⁷⁸. Sarapis kann gleichwohl auch die Krankheit schicken, wie bestätigt wird durch den Brief des Zoilos (behandelt in **Kap. B. 2. 3.**), der, darin ähnlich Jonas oder Zacharias, dem Vater Johannes des Täufers, erst durch das Leiden an seine Pflicht vor Gott erinnert werden mußte²⁷⁹. Im Beispiel des Zoilos könnte bereits deutlich werden, daß die Krankheit – wird sie nun genommen oder gegeben – doch nur Mittel zum Zweck ist, um die Allmacht des Gottes deutlich vor Augen zu führen. Eine hellenistische Inschrift vom Dromos des Sarapieions von Memphis wurde in der Forschung als „Dank für glückliche Heilung“ verstanden²⁸⁰. Jedoch ist der Stein zu unvollständig, als daß der Vorgang deutlich rekonstruiert oder die beteiligte Gottheit mit endgültiger Sicherheit bestimmt werden könnte²⁸¹. Sicher ist nur, daß der Dedikant krank darniederlag: κακῶς διακείμενος (Z. 2), und daß er keine Gesundheit erlangen konnte: [Ο]ὐκ ἡδυνάμην ὑγείας [τυχεῖν? (Z. 4). Wie letzteres zu ergänzen wäre – keine andere Heilung war zu erlangen als die durch den Gott (Sarapis?), durch niemanden oder wie auch immer – muß unsicher bleiben. Die Grundannahme, daß der Anonymus in jedem Fall gesundete und daß seine Gesundung als Ausgangspunkt des epigraphisch belegten Vorgangs zu gelten hat, kann nicht vollends überzeugen. Es reicht dazu gerade der Hinweis auf den erwähnten Zoilos, den der Gott niederwarf und der die Krankheit, selbige bloß Mittel zum Zweck!, erst überwand, als er dem göttlichen Auftrag zur Errichtung eines Heiligtums Folge leistete. Vielleicht bildete auch bei der Inschrift aus dem Sarapieion die entzogene und wiederverliehene Gesundheit nur die motivierende Rahmenhandlung für etwas anderes? Letztlich: Ob es sich bei dem Gott der Inschrift wirklich um Sarapis handelt, bleibt zusätzlich im Dunkeln.

In letzter Zeit beschäftigten sich besonders Georges Nachtergaele und Gil Renberg mit Belegen für Inkubationen im Sarapieion von Memphis, also dem Schlaf zur Möglichkeit der göttlichen Offenbarung im Tempelbereich²⁸². Der erste stellte ein hellenistisches Graffito aus Saqqara vor, das – offenbar einmalig in den dokumentarischen Zeugnissen in Ägypten – ein ἐγκοιμητήριον nennt. Das Wort, den Ort für Heil- und Offenbarungsschlaf in einem Heiligtum benennend, ist noch aus den Heiligtümern von Pergamon und Epidauros bekannt. Eine medizinische Komponente ist hier in

277Macrobius I, 20, 16f.

278Diogenes Laertius V 76.

279P. Cair. Zen. 59034 = Totti, Texte Nr. 71, 9f.: εἰς ἄρρωσ[τ]ί[α]ν μ[ε] περὶ ἐβ[α]λεν μεγάλην ὥστε καὶ κινδυνεῦσαι [μ[ε]].

280UPZ I, 34f.

281I. Louvre Nr. 11.

282Nachtergaele (1999) bes. 353ff.; Renberg (2010).

Memphis nicht zwingend, es kann sich auch um einen Ort handeln, an dem die Pilger Orakel erwarteten. Wieder ist der Zusammenhang mit Sarapis nicht deutlich. Als Gott mit vorrangig ärztlichem Aufgabenbereich wurde in Ägypten zudem eher der vergöttlichte Imhotep angesehen (vgl. **Kap. C. 3. 2.**), der in Saqqara ebenfalls ein Heiligtum, das sogenannte Asklepieion, besaß²⁸³. Ähnlich kritisch wird die Situation durch Renberg betrachtet²⁸⁴. Sie weist darauf hin, daß der Sarapis von Memphis, dessen Verbindung zu Inkubation und Heilschlaf ihrer Meinung nach bestenfalls indirekt zu erkennen ist, möglicherweise nicht dem Sarapis entspricht, der im griechisch-römischen Mittelmeerraum verbreitet war. Der Gedanke, Sarapis hätte in Anlehnung an den memphitischen Imhotep seine Qualitäten als Heiler errungen, verliert dadurch gewissermaßen seine Grundlage. Eine deutliche Annäherung oder sogar Identifikation zwischen Sarapis und Imhotep ist anderweitig in Ägypten nicht ersichtlich²⁸⁵.

Was den heilenden Sarapis in Alexandria angeht, so ist weniger der von Rhakotis als der in Kanopos zu nennen, dessen Wirkung von Strabon beschrieben wird²⁸⁶. Hier ist wohl nicht von einem Heilkult nach ägyptischen Vorbild zu sprechen, sondern es ist das Bemühen deutlich erkennbar, die Institution nach dem Vorbild der bedeutenden Asklepieia der griechischen Welt einzurichten. Offenbar geschah dies mit Erfolg, denn das Heiligtum war für seine therapeutische Bedeutung bis in die Spätantike bekannt und wurde deswegen zum Brennpunkt der Auseinandersetzung zwischen Christen und „Heiden“²⁸⁷. Wie intensiv auch der Heilkult des Sarapis von Kanopos empfunden wurde, nach seinem Vorbild allein kann nicht die Verehrung des Gottes im übrigen Mittelmeer organisiert gewesen sein. Die Belege für ein Verständnis des Sarapis als heilender Gott sind räumlich und zeitlich weit verstreut. Am ehesten ist darin noch der Versuch abzulesen, an den Erfolg des Asklepios anzuknüpfen und diesen vielleicht letztlich sogar überflüssig zu machen. So existierte ein Tempel der ägyptischen Götter etwa in Epidauros, andere Tempel wurden auf der Peloponnes direkt neben solche des Asklepios gesetzt²⁸⁸. Eklatant ist der numerische Kontrast der Testimonien zwischen der Peloponnes und anderen Gebieten, eine

²⁸³Thompson (1988) 209-211.

²⁸⁴Renberg (2010) 250: „it is far from clear who would engage in this ritual, which gods they might try to consult, and what they hoped to achieve – i.e., whether they were engaging in therapeutic or divinatory incubation“

²⁸⁵Kákosy (1995) 2973-2979. Im oberägyptischen Deir el-Bahri, wo Imhotep bis in die römische Zeit intensive Verehrung fand, mangelt es beispielsweise an irgendwelchen Hinweisen auf Sarapis: Lajtar (2006); Lajtar (2008). Vgl. aber P. Mich. I Nr. 31, col. 1, 5 (3. Jh. v. Chr.): καταμεμέτρηται κατὰ τὰς παρὰ Ἀπολλωνίου ἐπιστολὰς Σαράπι Ἀσκληπιῶι ἄ(ρουρα)ι 240. Edgar nimmt hier zwei Götter an und übersetzt: „have been allotted, according to the letters received from Apollonius, to Sarapis and Asklepios 240 arourai.“ – Vgl. Hirt Raj (2006) 255f.

²⁸⁶Strabon 17, 1, 17. Hirt Raj (2006) 263, 292.

²⁸⁷Witt (1971/1997) 185f.; Clauss (2004) 289ff.; Grossmann (2006).

²⁸⁸RICIS 102/0401-0405 und Paus. 2, 27, 6. Vgl. Pausanias 2, 2, 3; 3, 22, 13; 7, 26, 7. Riethmüller II (2005) 46f.; 81ff.; 119; 138; Witt (1971/1997) 192.

vergleichbare Konzentration findet sich nur noch im hellenistischen Delos: Dankbare Eltern entrichten hier wegen der Heilung ihrer Kinder die ἰατρεῖα an den hilfreichen Sarapis²⁸⁹. Aus dem Sarapieion stammen Votive für Asklepios und Hygieia, in denen vielleicht Sarapis und Isis erkannt werden dürfen²⁹⁰. In der Kaiserzeit dünnen die Zeugnisse deutlich aus bzw. sind sehr viel weiter verstreut (s. einige Notizen auch in: **Kap. B. 8. 2. 2. 3.**): Eine Identifikation – vielleicht wie auf Delos – bekundet noch eine Inschrift aus Lebena auf Kreta²⁹¹, die aber erst aus der Spätantike stammt; sie gilt Διὶ Σεράπιδι Ἀσκληπιῶ ἰατρῶ Τειτανίῳ Λεβηναίῳ. Eine Inschrift aus Olbia auf der Krim gilt Asklepios und Hygieia wie Sarapis und Isis, beide Paare sind jedoch eindeutig distinktiv aufgefaßt²⁹². Gleiches gilt für eine lateinische Weihung aus dem spanischen Leon für Aeskulap, Salus, Sarapis und Isis²⁹³. Ein „aedituus“ der Isis weiht dem Aeskulap im römischen Grenoble²⁹⁴, die Inschrift war seinerzeit nur noch fragmentarisch vorhanden und ist heute gar nicht mehr erhalten. Ähnliche Konstellationen, in denen Asklepiospriester Dienste für Sarapis und Isis wahrnehmen, finden sich auch andernorts: Um 200 n. Chr. weiht im dakischen Apulum ein Asklepiospriester dem Sarapis²⁹⁵; aus Mantinea stammt eine Stiftungsinschrift des 1. Jh. n. Chr.²⁹⁶, aus der hervorgeht, daß die beschenkte Asklepiospriesterschaft auch Ἰσι[α]κοὶ δαίπνοι ausrichtete. Eine kaiserzeitliche Reliefstele aus Sahel di Homs in Tripolitanien²⁹⁷ könnte in ihrem endgültigen Zustand eine Identifikation von Asklepios und Sarapis ausweisen. In ihrer bilinguen Inschrift wird aber nur der erste genannt, während der zweite lediglich durch seine Büste im Giebel vertreten ist. Fallweise scheint Sarapis also dem Asklepios angeglichen worden sein, gleiches mag auch für Isis und Hygieia gelten²⁹⁸. Dagegen spiegeln die ikonographischen Zeugnisse eine solche Verbindung nur selten, was besonders bei den Ringsteinen aufgefallen ist²⁹⁹. Weder Sarapis noch Isis führen regelmäßig Attribute mit sich, die ihre spezielle Rolle als Heilgötter unter Beweis stellen würden.

Diese Ungleichmäßigkeit der Überlieferung wirkt noch massiver durch die Gegenüberstellung mit den sehr viel zahlreicheren bildlichen und schriftlichen Zeugnissen der Sarapisverehrung, die keinerlei medizinischen Aspekt aufweisen. Das sollte nicht zum Schluß führen, daß Sarapis nicht

289RICIS 202/0197; 0198; 0245 (sämtlich 2. Jh. v. Chr.).

290RICIS 202/0375; 0376 (beide 2./1. Jh. v. Chr.); 0414 (2. Jh. v. Chr.).

291RICIS 203/0301 (3./4. Jh. n. Chr.).

292RICIS 115/0201 (3. Jh.).

293RICIS 603/1001 (2. Jh.); ebd. im Kommentar: „Quatre divinités guérisseuses indépendantes“.

294RICIS 605/090.

295RICIS 616/0406.

296RICIS 102/1602; ebd. nur in Auszügen abgedruckt.

297RICIS 0702/0401; vgl. Hornbostel, Sarapis, 200 mit Abb. 1.

298Zum Beispiel: Merkelbach (1995) 213.

299Veymiers (2009) 153-155, bes. 153: „sur le plan iconographique, telle association demeure rarissime.“

als heilender Gott wahrgenommen wurde. Nur scheint er dies eben nicht immer und überall gewesen zu sein, noch war dies ein Aspekt, der andere – etwa die chthonische, mantische oder gerade die herrscherliche³⁰⁰ Bedeutung des Sarapis – dominiert hätte. Daß Sarapis nicht immer und überall ausschließlich als Heiler verstanden wurde, könnte vielleicht gerade die Geschichte über Vespasian in Alexandria zeigen (s. auch oben **Kap. C. 4. 2.**)³⁰¹: Hier besuchte der Kaiser das Sarapieion und heilte einen Blinden und einen Lahmen, denen Sarapis im Traum das glückliche Ereignis angekündigt hatte. Jedoch werden die Ereignisse in den Quellen in jeweils unterschiedlicher Weise aneinandergereiht: Nach Tacitus³⁰² trifft der Kaiser *erst* auf die beiden Versehrten, die er heilt, und beschließt *daraufhin*, den Sarapistempel zu besuchen. Diese Steigerung nimmt der Historiograph zusätzlich zum Anlaß einer erzählerischen Weiterung, indem er ausführlich die Herkunft und das Wesen des Gottes erläutert. Es ist offensichtlich, daß der Exkurs von dem eigentlichen Zusammenhang des kaiserlichen Aufenthalts wegführt. Sueton³⁰³ dagegen verläßt die politische Ebene nicht: Bei ihm besucht der Kaiser den Sarapistempel aus legitimatorischen Gründen und heilt die beiden Blinden erst *nach* diesem Besuch. Beide Autoren erwähnen ein weiteres Wunder des Sarapis, daß Vespasian nämlich im Tempel einen Priester mit dem verheißungsvollen Namen Basilides zu sehen bekommen habe, wobei dieser sich doch zur selben Zeit an einem entfernten Ort aufhielt. Durch die unterschiedliche Reihenfolge bzw. die Gemeinsamkeiten lassen sich deutlich zwei unterschiedliche Aussagen fassen, die in den Aufenthalt Vespasians hineingelesen wurden: Die erste – und für den Kaiser doch wohl wichtigere – ist die Legitimation durch das Orakel des Sarapis, was wahrscheinlich in Anlehnung an den Siwa-Besuch Alexanders des Großen geschah³⁰⁴. Die zweite ist die ägyptische oder alexandrinische Ausdeutung des Besuches, wozu auch die Versorgung der beiden Moribunden gehört. Diese drückt sich besonders in der Quelle des Tacitus aus, der, wie gesehen wurde, nicht nur ziemlich schnell von dem eigentlichen Erzählstrang abdriftet, sondern auch die Perspektive wechselt, indem Vespasian hier ganz abhängig von dem durch Sarapis augenscheinlich vorgezeichneten Plan wird. In Wirklichkeit wird die Initiative natürlich bei Vespasian gelegen haben, so wie es Sueton andeutet. Der Flavier wird also nicht zuallererst die Bedeutung des Sarapis als Heiler im Blick gehabt haben, als er dessen Tempel betrat; die Versorgung der beiden Kranken kann nur ein Aspekt der ganzen Erzählung sein. Das dokumentiert gerade Tacitus, der die Intention seiner Quelle nicht bis zum Ende durchhält und sich aufgrund seines Exkurses dazu genötigt sieht, die Beliebigkeit und Mehrdeutigkeit des Gottes hervorzuheben: „Den Gott selbst halten viele für Aesculap, weil er

³⁰⁰Pfeiffer (2008).

³⁰¹Bengtson (1979) 60ff.; Takács (1995) 94-98.

³⁰²Tac. hist. 4, 81f.

³⁰³Sueton, Vesp. 7.

³⁰⁴Henrichs (1968) 55-61.

Kranke heile, einige für Osiris, die älteste Gottheit bei jenen Völkern, ein großer Teil für Jupiter, als den Beherrscher aller Dinge, die meisten für den Vater Dis, nach Kennzeichen, welcher an ihm selber sichtbar sind, oder auch nur vermutungsweise.“ Mit anderen Worten: Selbst der, ohnehin skeptischere, Tacitus kann sich nicht aufgrund der Geschichte um Vespasian in Alexandria dazu entschließen, Sarapis allein zum Heilgott zu erklären, sondern muß dessen umfassende Kompetenzen bekennen. Für die Alexandriner mag, vielleicht aufgrund des Tempels in Kanopos (s. oben) die Rolle ihres Gottes als fürsorglicher Wunderheiler von Bedeutung gewesen sein, vor dem auch der Kaiser sich verneigte. Für den Kaiser war sicher eher die Omnipotenz des Sarapis und seine Bedeutung als ägyptischer Hauptgott relevant, der ihn wie Alexander als Sohn und Pharao bestätigte.

Entsprechend ist es vielleicht auch für den vorliegenden Zusammenhang dieser Arbeit ratsam, bei der Suche nach Bestätigung des Sarapis als Heilgott nicht so sehr von den Situationen auszugehen, in denen Sarapis als Heiler auftritt. Denn daß er dazu in der Lage war, belegt der Anspruch seiner Anhänger, daß er als mächtiger Gott für jedes existentielle Detail Sorge trage. Mit anderen Worten: Wer Sarapis als Heiler sehe wollte (oder will), der konnte (und kann) das auch. Viel interessanter ist aber die Untersuchung von Situationen, die wie die eben referierte Episode um Vespasian unterschiedliche Perspektiven zuließen. Sicher ist aber schon eines: Ein Beleg für die Kenntnis oder die Verehrung des Sarapis bedeutet nicht ohne weiteres und unmittelbar, daß dieser als Heilgott funktionierte.

D. 5. AMMAN

Inhalt: *D. 5. 1. Einleitung – D. 5. 2. Harpokratesstatuetten – D. 5. 3. Ammon-Relief – D. 5. 4. Basaltreliefs auf der Zitadelle von Amman – D. 5. 4. 1. Isis-Relief (Kat.-Nr. D15) – D. 5. 4. 2. Hathor-Relief (Kat.-Nr. D16) – D. 5. 4. 3. Osiris-Relief (Kat.-Nr. D17) – D. 5. 4. 4. Stilistische Beobachtungen und Datierungsversuch – D. 5. 4. 5. Rekonstruktion der Aufstellung*

D. 5. 1. Einleitung

Während die meisten heute sichtbaren Zeugnisse aus römischer oder noch späterer Zeit stammen, ist man über die Geschichte Ammans während der letzten Jahrhunderte v. Chr. schlecht informiert³⁰⁵. In hellenistischer Zeit gehörte Amman zum Ptolemäerreich und erhielt unter Ptolemaios II. den Namen Philadelphia, der den älteren – Rabbat Ammon – aber nur kurzfristig und oberflächlich ersetzen konnte³⁰⁶. Von archäologischen Monumenten vor der Kaiserzeit ist nichts erhalten. So läßt sich nicht nachweisen, daß hier unter den Ptolemäern ägyptische Kulte lanciert worden waren. Aufgrund der ptolemäischen Herrschaft während des 3. Jh. v. Chr. hat man folgern wollen, daß die unten noch zu behandelnden ägyptisierenden Reliefs aus dieser Zeit stammen müßten (s. unten). Über Gottheiten, die in Amman/Philadelphia verehrt wurden, ist man erst durch die städtischen Münzen der Römerzeit besser informiert³⁰⁷. Danach waren Herakles und Asteria von besonderer Bedeutung, hinter denen wahrscheinlich die phönizischen Götter Melkart und Astarte zu erkennen sind³⁰⁸.

Wie fast immer müssen auch hier Fehlinterpretationen ausgeschlossen werden: Dabei handelt es sich um ein Kopffragment (einer Statue?), das Thomas Weber im Museum von Amman untersucht hat, das nunmehr jedoch dort nicht mehr zu finden ist³⁰⁹. Weber will das Objekt als "Mädchenkopf" ansprechen. Soweit erkennbar, zeichnet sich das Stück vor allem durch eine dreiteilige Perücke aus, deren vordere Enden auf die Brust der Person reichen. Das Motiv könnte genauso gut ägyptisierend³¹⁰ wie in ägyptischer Weise verwendet worden sein. Der Charakter der dargestellten Person muß notwendig unklar bleiben, ebenso die Datierung: Daß die zum Kopf gehörende Skulptur in griechisch-römischer Zeit entstand, ist mehr als unsicher. Letztlich ist auch die Provenienz dubios: Weber geht aufgrund des Materials – "senfgelber Sandstein" – von einem

³⁰⁵Cohen (2006) 268ff. zum hellenistischen Amman.

³⁰⁶Durand (1997) Nr. 3, Nr. 28.

³⁰⁷Lichtenberger, Dekapolis, 248ff.

³⁰⁸Vgl. Lichtenberger, Dekapolis. 260f.; Najjar (2002) 94ff.

³⁰⁹Weber, Gadara Decapolitana, 513, Kat.-Nr. D15, Taf. 155a, b.

³¹⁰Vgl. Vieweger (2004) 124f.

Fundort in Amman aus.

D. 5. 2. Harpokratesstatuetten

Nur eine Statuette des Harpokrates stammt sicher aus der Stadt³¹¹, sie wurde im Verfüllschütt des Fundaments der Kolonnade vor dem Theater gefunden (**Kat.-Nr. D12**). Das betreffende Gelände scheint die südwestliche Ecke der Agora gewesen zu sein ("square SW 5-1"), wo nach fünf, zum Teil modernen Abfallschichten acht weitere Schichten ergraben wurden: "loci 6 to 13 inclusive, constitute a fill associated with the lower section of the foundation wall [der Kolonnaden des 2. Jhs. n. Chr. nämlich]. These loci contained mixed Roman, Hellenistic and Iron Age I-II sherds." Diese Schichten entsprächen also der Verfüllung nach der Errichtung der Fundamente und müßten etwa zeitgleich oder in rascher Folge entstanden sein. Weiter heißt es: "A bronze statuette of the infant god Harpocrates was recovered in locus 13. [...] Unfortunately, it is not possible to give a precise date to this statuette, as the type was in use for a long period"³¹². Aus der Schichtenabfolge und der Relation zu den Kolonnaden kann nur hervorgehen, daß die Statuette kurz nach Errichtung der Fundamente zusammen mit der ersten Fuhre der Verfüllmasse in die Grube gelangte. Aufgrund der Durchmischung des Abfalls ist eine Datierung der Entstehung bzw. Erstnutzung des Objekts mittels der Stratigraphie nicht mehr möglich. Gleichwohl ist eine letztmalige Nutzung des Amuletts kurz vor der Verfüllung sehr wahrscheinlich. Diese Datierung ließe sich weiter durch die typologische Bestimmung des Objekts absichern, denn anders als Hadidi behauptet, ist die Darstellungsform alles andere als gewöhnlich: Es scheint sich – die zur Verfügung stehenden Bilder sind sehr schlecht – um denselben Amuletttypus zu handeln, der bereits für das hellenistische Yavneh Yam (**Kap. B. 2. 2. 1.**) und für Caesarea festgestellt wurde (**Kap. B. 3. 6.**). Aufgrund annähernd datierbarer Parallelen aus dem Mittelmeerraum³¹³ wird sich die Hauptnutzungsperiode der wahrscheinlich aus Ägypten stammenden Amulettfigürchen aus Bronze und Glas vom Hellenismus bis in die frühe Kaiserzeit erstreckt haben. Eine Datierung der Verwendung des Objekts in Amman ins 1. oder 2. Jh. n. Chr. ist damit sehr gut möglich. Über einen Harpokrates-Kult läßt sich auf diese Weise natürlich keine Aussage treffen. Viel wichtiger ist es zu bemerken, daß ein ähnliches Amulett auch in Petra gefunden wurde (**Kap. E. 5. 2. 2.**), wodurch Amman eine Mittlerstellung im Transfer solchen Kulturguts zwischen Palästina und dem Transjordanland einzunehmen scheint. Außerdem fügt sich das Figürchen in die Reihe andere Objekte der Region ein, deren Ursprung in Ägypten liegt. Zuletzt handelt es sich um ein weiteres Zeugnis für die Verehrung des Harpokrates, während vergleichbare Ikonographien oder Denkmälergattungen für Isis weitgehend zu fehlen scheinen.

³¹¹Vgl. Lichtenberger, Dekapolis, 270.

³¹²Alle Zitate: Hadidi (1987) 36.

³¹³Vaelske (2005/2006) 136f.

Eine andere Statuette des Gottes wird im Archäologischen Museum der jordanischen Hauptstadt aufbewahrt, ihre Herkunft ist unsicher (**Kat.-Nr. D13; Abb. d-23**). Jedoch könnte es sich bei Amman auch um den Fundort handeln. Die Figur wird in dem unpublizierten Typoskript, in dem 1943 die ausgestellten Antiken des Rockefeller Museums erfaßt wurden (vgl. **Kap. B. 7. 4.**), als Objekt in "Case N, 959" und "from Amman. Property of the Government of Trans-Jordan" geführt³¹⁴. Da vor der israelischen Besetzung Ost-Jerusalems im Jahre 1967 Teile des Museumsinventars nach Amman geschafft werden konnten, ist es sehr gut möglich, daß es sich bei dem beschriebenen Harpokrates aus Amman um die **Kat.-Nr. D13** handelt³¹⁵. Typologisch ähnelt das Stück zahlreichen der bisher in dieser Arbeit vorgestellten Harpokrates-Figuren. Unsicher muß aufgrund des Erhaltungszustandes bleiben, ob die Stehweise der Statuette durch eine Stütze unter dem linken Ellbogen begründet ist oder ob sie sich an einem manierten Haltungsschema orientiert, das auch anderweitig für Harpokrates festgestellt werden konnte (vgl. **Kap. C. 3. 4.**).

D. 5. 3. Ammon-Relief

Ebenfalls keinen Kult, wohl aber einen Reflex auf die im nördlichen Arabien konzentrierte Ammon-Verehrung könnte eine fragmentierte Reliefdarstellung des Gottes dokumentieren (**Kat.-Nr. D14; Abb. d-24a/b**). Die Ikonographie des heute verschollenen Reliefs ist trotz der schlechten Qualität der einzigen Abbildung gut nachzuvollziehen. Bisher nicht erkannt wurde die ägyptische Sonnenkrone über der Stirn. So sind es nicht nur der Mantel oder die Hörner, die das Relief mit mehreren Ammonbildnissen im Hauran gleichsetzen, sondern eben diese Sonnenscheibe findet sich in der dortigen Münzprägung von Bosra zur Mitte des 3. Jh. n. Chr. wieder (vgl. **Kap. C. 4. 2. 2.**). Man könnte das Relief in Amman entsprechend datieren. Gesichert ist durch das Stück jedenfalls, daß die Münzen in Bosra nicht nur eine Laune der lokalen Stempelschneider spiegeln, sondern das die Vorstellung des Ammon als *ägyptischer* Hoch- und Sonnengott Amun-Ra vorherrschte und eine mögliche Erinnerung an die kyrenäische bzw. libysche Tradition des Ammon verdrängt hatte. In der editio princeps des Reliefs in Amman wird vorgeschlagen, daß dieses ursprünglich das "end of a sarcophagus cover" verziert haben könnte. In der Tat gehören Ammon-Bildnisse seit dem 1. Jh. n. Chr. zur Dekoration zahlreicher Grabmonumente vor allem in Italien. Der aus Amman vorliegende Relieftypus erscheint darunter jedoch nicht. Überhaupt gibt es m. W. keine spezialisierte und selbständige Ikonographie einer ägyptischen Gottheit auf römischen Sarkophagen oder Ascheurnen, sondern höchstens bildmotivische oder epigraphische Anspielungen auf ein entsprechendes

³¹⁴PAM Gallery Book 27.

³¹⁵Saller (1963/4) 204 war sich seinerzeit des Aufbewahrungsortes nicht mehr sicher: "Until 1948 it was in the Jerusalem Museum; it should be now in the museum at Amman."

religiöses Interesse des Verstorbenen. Für das Relief aus Amman käme die Verwendung als krönende Lünette auf einem Grabaltar³¹⁶ oder auf einem Votivaltar³¹⁷ in Frage. Eine ähnliche Bekrönung existiert auf einem Altar für den Theos Hypsistos aus der Nähe von Byblos³¹⁸.

D. 5. 4. Basaltreliefs auf der Zitadelle von Amman

Bei italienischen Grabungen wurden in den dreißiger Jahren zwei reliefierte Basaltblöcke (**Kat.-Nr. D16-D17**) auf der Zitadelle von Amman (Jebel el-Qal'a) gefunden³¹⁹. Diese Blöcke schmückten seit ihrer Auffindung zunächst die Treppenwangen am Eingang des Gebäudes der italienischen Mission, bevor sie im Jahr 2004 im Zuge von Renovierungsarbeiten auf die Zitadelle zurückkehrten und seitdem dort vor dem Archäologischen Museum aufgestellt sind. Zu diesen beiden Reliefs gehört ein weiterer, ähnlicher Block (**Kat.-Nr. D15**), der vor wenigen Jahren gleichfalls auf dem Burgberg entdeckt wurde. Keiner der Fundplätze weist auf einen ursprünglichen Verwendungskontext hin: Die beiden ersten Objekte wurden im Bereich der sogenannten Agora gefunden, das dritte in den omajjadischen Palast verbaut. Aufgrund ihrer ägyptischen Ikonographie sind die Blöcke bzw. ihre reliefierten Vorderseiten im Rahmen dieser Arbeit von entscheidendem Interesse. Taysir M. Atiat, der eine erste zusammenhängende Deutung dieser drei Blöcke unternahm³²⁰, schloß sich einem zuvor eher beiläufig gebrachten Datierungsvorschlag³²¹ an, und sieht in den Reliefs die Überreste eines ägyptischen Tempels aus dem 4. oder 3. Jh. v. Chr. Im folgenden wird diese Datierung in die Zeit der ptolemäischen Herrschaft über den Nahen Osten erheblich in Zweifel gezogen. Anhand einer Analyse der Ikonographie und der Formen wird eher das 2. Jh. n. Chr. als Entstehungszeit wahrscheinlich gemacht. Anschließend muß die bisher favorisierte Rekonstruktion eines Tempels der ägyptischen Götter hinterfragt werden. Vergleiche legen es eher nahe, in den Monumenten Überreste einer kaiserzeitlichen Grabausstattung zu erkennen.

D. 5. 4. 1. Isis-Relief (Kat.-Nr. D15)

Bei der Dargestellten (**Abb. d-25a-f, d-28a**) wird es sich um eine Frau handeln, wie die schwach ausgebildeten weiblichen Brüste zu verstehen geben. Eine Identifikation kann vielleicht über das figürliche Attribut des Szepters erfolgen: Hier sind bei näherem Hinsehen die lang herabreichenden Schwanzfedern eines Vogels ausmachen und entsprechend ist das Relief an dieser Stelle auch in Gips ergänzt worden. Aus Ägypten ist mir ein solcher Aufsatz in rundplastischer Form nicht

316Vgl. die Grabstele des Lucius Valerius Primus: Castle Howard (2005) 143, Kat.-Nr. 89, Taf. 75, 3-4.

317Schraudolph (1993) Kat.-Nrn. D4, S21, L84.

318Niehr (2003) 405, Abb. 7.

319Bartoccini (1939); Parapetti (2008) 164.

320Atiat (2003).

321Wenning (1983) 115; Hübner (1992) 227, Fn. 324; 259f., Fn. 62.

bekannt³²². Ein bzgl. der Funktion ähnlicher, aber aus geographischen wie chronologischen Gründen kaum zusammenhängender Stabaufsatz in der Gestalt eines Falken wurde allerdings in Ugarit gefunden. Er stammt aus dem 14./13. Jh. v. Chr. und befindet sich jetzt im Nationalmuseum von Aleppo³²³. Wenn es sich in Amman ebenso um einen Falken handelt, könnte dies auf Horus hindeuten, die weibliche Person wäre mithin als Isis anzusprechen. Arm- und Fußreifen weisen unter Umständen ebenfalls auf Isis hin und auf deren besondere Verbindung zur Aphrodite³²⁴. Aus römischer Zeit existieren ja zahlreiche Venus- oder Aphrodite-Statuetten mit mitgegossenen bzw. applizierten Schmuckreifen.

Ausgehend von den bisherigen Feststellungen kann unter Umständen der verlorene rechte Arm und das hier gehaltene Attribut erschlossen werden. Die gegenwärtige Rekonstruktion ist abzulehnen. Wie in den Abbildungen gut erkennbar ist, wurde der rechte Unterarm von dem Restaurator im Vergleich zum linken proportional zu kurz nachgestaltet. Die sich anschließenden Bossen zeigen außerdem, daß die Faust nicht nur einige Zentimeter tiefer anzusetzen ist, sondern auch, daß sie einen größeren Gegenstand gehalten haben dürfte. Die für eine Identifizierung des Geräts in Frage kommende Bruchfläche zieht sich horizontal über den Reliefgrund und dann über den Schenkel. Es kommt demnach nur ein breit proportionierter Gegenstand in Frage, der andererseits von geringer Höhe gewesen sein muß, da die zugehörige Bosse sich zwar lang hinzieht, dabei aber nicht besonders hoch ist. Außerdem setzt die Konturbohrung auch unterhalb dieser Bosse nicht unmittelbar in bekannter Schärfe an, sondern weist einige unsichere Bohrspuren geringer Tiefe auf – so, als ob der gehaltene Gegenstand hier schon frei vom Reliefgrund gestanden hätte, der Grund dahinter aber nur schwer zu erreichen gewesen wäre. Aus diesen Beobachtungen ergibt sich für den zu rekonstruierenden Gegenstand am ehesten eine konische Form mit nach unten weisender Spitze. Aufgrund des durch andere Isisdarstellungen zur Verfügung stehenden ikonographischen Spektrums dürfte es sich hierbei um eine Situla gehandelt haben. Die Gestalt dieses "Eimers", von dessen lateinischer Bezeichnung sich das deutsche Wort "Seidel" ableitet, folgte in der Antike häufig der Form einer weiblichen Brust. Entsprechend beschreibt es Apuleius in den *Metamorphosen* anlässlich der Isisprozession: "Derselbe (Priester) führte auch ein goldenes Gefäß mit, rundgeformt nach Art einer Frauenbrust, aus der er Milch spendete."³²⁵ Die Situla gehört

³²²Wenn man von den Götterstandarten in Tierform einmal absieht, die aber vor allem in Reliefform überliefert sind und dabei von Priestern getragen werden: Bickel (2004) 46-49, Nr. 11 mit Nennung von Parallelen. Man erwartet bei ägyptischen Göttern eigentlich keine Szepter mit figuralen Aufsätzen; normalerweise tragen sie nur die sogenannten was-Szepter: LÄ 6 (1986) 1152ff., s. v. Was-Szepter (K. Martin).

³²³Baal (1982) 137f., Kat.-Nr. 125.

³²⁴Vgl. Kelperi (1997).

³²⁵Apuleius, *Metam.* 11, 10, 6: idem gerebat et aureum vasculum in modum papillae rutundatum, de quo lacte libabat.

standardmäßig zu kaiserzeitlichen Darstellung von Isisdiennerinnen und wird von diesen getragen oder selbständig auf den Grabmonumenten der Frauen abgebildet³²⁶. Einerseits weist auch dieses Attribut – neben den oben angesprochenen Schmuckringen und dem Falkenszepter – auf die Mutterschaft und Mütterlichkeit der Isis hin³²⁷. Andererseits ist es für den vorliegenden Zusammenhang nicht uninteressant, daß der fertile Aspekt der Situla in Ägypten traditionell mit ihrer funerären Bedeutung einherging. Das Gefäß auf römerzeitlichen Grabmonumenten wurde nicht von ungefähr oder nur mit Rücksicht auf das Bekenntnis der Bestatteten abgebildet (vgl. hier **Kap. E. 4. 4.**)³²⁸.

D. 5. 4. 2. Hathor-Relief (Kat.-Nr. D16)

So schlecht erhalten das Relief ist (**Abb. d-26a-f, d-28b**), so sicher ist der Kopf der Figur nicht menschlich. Bei dem stark vorgezogenen Gesicht handelt es sich wohl eher um einen Tierschädel. Dies schränkt die Möglichkeiten der Identifikation ein: Von allen theriomorphen Darstellungsformen ägyptischer Götter hat die griechisch-römische Kunst nur wenige übernommen, zur Auswahl ständen der Hund/Schakal = Anubis oder das Rind = Hathor bzw. Apis³²⁹. Ersterer ist hier auszuschließen, weil die für ihn üblicherweise spitz aufgerichteten Canidenohren wohl nie plastisch angelegt waren. Auf eine weibliche Erscheinung deuten die Reste von sogenannten Venus-Ringen hin, die am Hals noch zu erkennen sind³³⁰. Letztlich schieben sich weibliche Brüste, ähnlich denen des Isis-Reliefs, über den Gewandsaum. So könnte man für das vorliegende Relief von der Muttergöttin Hathor sprechen.

Die hockende Gestalt auf dem Szepter wäre als Horusknabe zu deuten. Als Parallelen stehen die zahlreichen Darstellungen schreitender Isisfiguren oder der Isis-Aphrodite zur Verfügung, die eine Lotosblüte in der Hand tragen, auf der Harpokrates hockt³³¹. Ein Kolossalrelief im Kairiner Museum (JE27572) zeigt neben der bekannteren männlichen Figur eine weibliche Göttin, die

326Grenier (1978); Walters (1988) 21-25. Desgleichen auf Grabdenkmälern aus Ägypten, zum Beispiel: I. Alexandrie Nr. 34, Taf. 19.

327Zum Motiv des Säugens in der ägyptischen Kultur in Verbindung mit Isis: Tran Tam Tinh, *Isis lactans*, 4ff.

328Situlen wurden in Ägypten gerne als Grabbeigaben verwendet. Ihrer Funktion entsprechend trägt eine Situla aus dem Grab des Priesters Usirur (Louvre Inv. N 908 A) als Inschrift u. a. die Verse 54 bis 63 aus dem Totenbuch: "Es sagt der Verstorbene, der Erste Priester des Amun, Usirur: >Oh, Sykomorenbaum der Nut, gib mir Luft und Wasser, die in dir sind etc.<" Das Stück ist zwar ausgestellt, scheint aber nicht publiziert zu sein. Sofort fühlt man sich an die Formel "Möge dir Osiris das frische Wasser geben" in der Inschrift aus Caesarea und ihren Parallelen erinnert (vgl. **Kap. B. 3. 5.**)!

329Es ist von Interesse, daß zwei andere theriomorphe Ikonographien von ägyptischen Göttern, die in der römischen Kaiserzeit durchaus bekannt oder sogar ausgesprochen beliebt waren, dagegen nicht fortgeführt wurden: Bastet, dazu Vaelke (2009) 488; Sobek, dazu Vaelke (2010).

330Nachdem anfangs eine "Bastet" erkannt wurde, wird neuerdings auf "Amon" geschlossen: Parapetti (2008) 164.

331Zum Beispiel: Empereurs (1999) 265, Kat.-Nr. 193. Vgl. Morenz/Schubert bes. 68ff.

ebenfalls eine Blüte mit dem Horuskind trägt³³². In spätzeitlichen Einzelreliefs ist Hathor nicht sehr häufig, vor allem nicht außerhalb Ägyptens. Sie erscheint jedoch zum Beispiel auf einer ebenfalls kaiserzeitlichen Stele mit griechischer Inschrift aus Mittelägypten vor Osiris und rahmt zusammen mit Anubis den Verstorbenen³³³. In dieser Weise kann also das Harpokrates-Bildnis auf dem Szepter der Hathor auf die besondere Mütterlichkeit und Fürsorge der Göttin hinweisen. Eigentlich ist Hathor, nicht Isis, die Muttergöttin Ägyptens: Sie säugt den König und schenkt ihm Kraft³³⁴, sie leitet die Toten ins Jenseits³³⁵, sie kann auch als Mutter des Horus beschrieben werden, ihr Name heißt ja "Haus des Horus"³³⁶. In der Spätzeit treffen sich Isis und Hathor abermals bzgl. ihrer fertilen und regenerativen Fähigkeiten in der Göttin Aphrodite³³⁷.

Isis und Hathor tragen in Amman nicht das für ägyptische Göttinnen in römischer Zeit zu erwartende Knotengewand und auch keine griechisch-römische Tracht, sondern das beschriebene Wickelgewand. Es ist dies als weibliches Kleidungsstück im gleichzeitigen Ägypten auf Grabstelen oder -malereien dargestellt³³⁸ und ist vielleicht als Fortentwicklung des traditionellen Trägergewandes zu verstehen³³⁹. In älteren pharaonischen Darstellungen erscheint ein trägerloses Wickelgewand aber offenbar nicht. Gleichwohl taucht es in einigen ägyptisierenden Darstellungen außerhalb Ägyptens auf³⁴⁰. Der zentrale Mittelfall und die davon abgehenden Diagonalfalten sollen besonders streng, d. h. archaisierend wirken und sind wohl als eine Anspielung auf die isidische Knotenpalla zu verstehen. Neben dem Gewand ist den beiden Göttinnen auch eine spezielle Pektoralforn gemeinsam. Der Halskragen (*ush*)³⁴¹ gehört in der ägyptischen Spätzeit zur Standardausstattung reliefierter Götter- und Monarchenbilder. Diese Kragen können in mehrere Streifen unterteilt sein, die Anhänger tragen, sind dann aber deutlich flacher und feiner gearbeitet als die Pektoreale in Amman. Meist sind die ägyptischen Kragen aber überhaupt als plane Bänder gestaltet, deren Binnenverzierung vermutlich aufgemalt werden sollte. Vielleicht wurde die

332Quaegebeur (1994) 341ff.; Bricault (2005)

333I. Louvre Nr. 94, Taf. 55.

334Entsprechend sagt Hathor zum König, resp. zur Königin Hatschepsut, in deren Totentempel: "Ich erfülle deinen Mund mit meiner Milch ... Ich bin deine Mutter süß an Milch.", s. Roeder (1960) 342ff.

335Bleeker (1973) 42-45.

336RÄG 277ff. s. v. Hathor; Bleeker (1973) 24f., 46ff., 62ff.

337Bleeker (1973) 38-42 (diskutiert die mütterlichen Aspekte von Hathor und eine mögliche Bezeichnung als Muttergöttin), 70.

338Abdalla (1992) 114. Siehe etwa auch den Priester vor Petosiris in dessen Grab in der Oase Dachla: Whitehouse (1998).

339Vogelsang-Westwood (1993) 96ff.

340Neben den Columnae Caelatae aus dem Iseum auf dem Marsfeld ist auch das vermeintliche Sarkophagfragment aus Ariccia zu nennen, als auch die bekannte Darstellung einer Isis-Prozession und eine Säulenbasis (in dieser Reihenfolge in: Merkelbach (1995) Abb. 197, 145, 201-204. Hinzu tritt eine bisher unberücksichtigte Priesterdarstellung auf einem Meerfahrt-Sarkophag im römischen Nationalmuseum: Musso (1985) 39ff.

341Handoussa (1981)

deutliche Unterteilung der Pektore und die plastische Ausführung der Anhänger in Amman vom vergleichbaren Halsschmuck römischer Mumientücher und -kartonagen übernommen, wo der Kragen zuweilen aufwendig in vergoldetem Gips oder als Auflage ausgeführt wurde³⁴².

D. 5. 4. 3. Osiris-Relief (Kat.-Nr. D17)

Die dritte Gestalt (**Abb. d-27a-d, d-28d**) ist am sichersten und einfachsten zu identifizieren. Der unverwechselbare Kontur und die nachvollziehbare Haltung der Arme lassen zusammen mit dem Netzüberzug nur an Osiris denken, der in zahllosen ähnlichen Darstellungen im römischen Ägypten, weniger außerhalb dessen, anzutreffen ist³⁴³. Das besagte Netz könnte das dekorative Kassettenmuster nachahmen, das zahlreiche aufwendig gewickelte Mensch- und Tiermumien in Ägypten aufweisen. In Anlehnung daran sind auch sogenannte Mumiennetze, meist aus grünen oder blauen Fayenceperlen gefertigt, keine Seltenheit. Diese wurden über den mumifizierten Leichnam gelegt und symbolisieren den osirianischen Aspekt von Fruchtbarkeit und Wiedergeburt³⁴⁴.

Ungewöhnlich und untypisch sind jedoch zwei Einzelheiten des Reliefs: Zum einen pflegt Osiris auch in kaiserzeitlichen Abbildungen Krummstab und Geißel als Symbole seiner unterweltlichen Herrschaft in den eingebundenen Händen zu tragen. Nicht so in Amman: Gerade die Stelle, wo man diese Attribute vor der Brust gut erkennen sollte, ist die Reliefoberfläche vergleichsweise gut erhalten. Weiterhin ist auf zwei Erweiterungen des Kopfschmucks aufmerksam zu machen, die sich vor der Stirn und hinter der Kalotte erstrecken. Es könnte sich im einen Falle um einen Uräus, im anderen um das Hinterteil einer Geierhaube handeln. Wahrscheinlich sind jedoch die gestreckten Widderhörner gemeint, die Osiris auch in rein pharaonischen Darstellungen trägt³⁴⁵. Es ist möglich, daß der Künstler seine Vorlagen nicht richtig verstanden hat; vielleicht waren diese aber auch schon widersprüchlich. Ein Mißverständnis hinsichtlich der Bekrönung mit gestreckten Widderhörnern spiegelt das Fragment eines kaiserzeitlichen Leichentuches aus Ägypten, das sich heute im Besitz der Universität Heidelberg befindet³⁴⁶: Wie an dem Relief in Amman stehen auch hier die beiden Hörnerenden asymmetrisch und schlangenartig gewellt vom Kopf ab.

342Parlasca (1966) Taf. 47, 3; 48, 1; Parlasca (1969) Nr. 142, Taf. 34, 3; Parlasca (1977) Nr. 260, Taf. 63,5; Nr. 397, Taf. 98,3; Stadler (2005) 90f. – Überreicher, mehrreihiger Halsschmuck war in mehreren Regionen des Kaiserreiches beliebt. Dies ist nicht nur an zahlreichen palmyrenischen Grabreliefs nachvollziehbar, sondern auch an Figuren auf drei christlichen Sarkophagen, auf die mich Frau Ramona Müller, Halle/Berlin, hinwies und die sie in ihrer Bachelor-Arbeit behandelte: Bovini/Brandenburg (1967) Nr. 47; 60 (beide Museo Pio Cristiano, Vatikan); 683 (St. Peter, Vatikan).

343Morenz (1957); Parlasca (1966) 157-160, Taf. 57-61; Wessetzky (1976) 139-144; LIMC 7 (1994) 107-116, s. v. Osiris (G. Clerc – J. Leclant); Gallo (1998).

344Als Beispiel: Mumien (1998) 72, Abb. 73.

345Roeder, Bronzefiguren, 151f.

346Inv.-Nr. 1788 – Feucht (1986) 204ff., Nr. 592.

D. 5. 4. 4. Stilistische Beobachtungen und Datierungsversuch

Der besondere Reliefstil der Darstellungen, wie er bei Isis und Osiris zu beobachten ist, erklärt sich zunächst aus deren Orientierung an der ägyptischen, sogenannten aspektivischen Darstellungsweise, die verkürzte und unverkürzte Ansichten des menschlichen Körpers miteinander verbindet. Hierdurch ist die seltsame Verdrehtheit der Figuren leicht erklärlich, die die Füße und Beine, ebenso den Kopf in der Seitenansicht zeigen, den Oberkörper aber en face. Auch die gelängten, walzenförmigen Beine, deren organische Struktur kaum berücksichtigt bzw. verzerrt wird und die mit eng anliegenden Gewändern unschlossen sind, stehen in dieser Tradition.

Abgesehen von dem Osiris, dessen Typologie in römischer Zeit sehr gefestigt war und dessen Haltungsschema daneben kaum Anlaß zu raumgreifenden Variationen bot, ist an der Isis wie an der Hathor aber auch deutlich zu spüren, daß der Bildhauer (oder die Bildhauer?) sich von dem ägyptischen Kanon zu lösen suchten. Nicht weil er ihm handwerklich nicht gewachsen gewesen wäre, sondern offensichtlich, weil ihn die aspektivische Darstellungsweise langweilte oder unterforderte. Bei beiden weiblichen Figuren ist – wenn auch mit unterschiedlicher Intensität – die Tendenz zum dreidimensionalen Relief, zu optischen Verkürzungen und zur Lösung aus dem Reliefgrund deutlich auszumachen. Es wurde in der Beschreibung von **Kat.-Nr. D15** (= Isis) bereits darauf aufmerksam gemacht, daß deren rechte Körperseite weiter vorsteht als die linke. Wenn der oben in **Kap. D. 5. 4. 1.** vorgeschlagenen Ergänzung mit einer Situla gefolgt werden kann, ist bereits deswegen mit einer Hebung des Armes aus dem Reliefgrund zu rechnen. Dies trifft bereits für die rechte Schulter zu. Wenn man von dort aus den Blick nach unten gleiten läßt, wird überdeutlich, wie unglücklich, weil schief und disproportional, die gegenwärtige Ergänzung noch ist. Die Folgerung muß also sein, daß auch der Arm ehemals frei vom Grund gearbeitet worden ist.

Trotz der massiven Zerstörungen der Hathor ist das vom Künstler eigentlich angestrebte Hochrelief dort noch stärker greifbar. Zunächst einmal, und trotz der Anlehnungen an ägyptische Konventionen, hat er die Armhaltung vertauscht: Eigentlich sollte das Szepter einer nach rechts schreitenden Figur auch mit der rechten Hand gehalten werden, damit die Anatomie aspektivisch ausgebreitet werden kann. Hier nun ist es genau andersherum: Während der rechte Arm zum Gruße erhoben ist, muß der linke gleichsam um den ganzen Rumpf herumgreifen, um das Szepter zu erreichen. Auf diese Weise wird nicht nur die frontale Ausrichtung des Oberkörpers verhindert, sondern der linke Arm muß wenigstens teilweise freiplastisch gearbeitet gewesen sein. Letzteres ist beweisbar, indem sich zwar die sich um den Szepterschaft schließende Faust, nicht aber der Verlauf

des Ellbogens im Reliefgrund abzeichnet. Gemessen an der ägyptischen Konvention müßte man diesen Aufbau sicher als Fehler oder als Tabubruch bezeichnen. Künstlerisch und technisch gesehen ist aber das genaue Gegenteil wahr: Die bildhauerische Qualität der Hathordarstellung steht eindeutig über der des Isisreliefs. Dieselbe Beobachtung läßt sich auch anhand des natürlicheren Verhältnisses von Gewanddrapierung und Körperbewegung machen: Während sich der Stoff eng um den Schenkel des linken, vorwärts drängenden Beines der Hathor schmiegt, hängt der Mittelbausch nicht wie bei der Isis steif und brettartig herab, sondern schwingt der Bewegung entsprechend nach hinten aus. Dieses dreidimensionalen Aufbaus wegen können auch die Füße der Hathor nicht hintereinander plziert gewesen sein, sondern müssen eher nebeneinander gestanden haben.

Die Feststellung der unterschiedlichen formalen Tradition könnte bei der Datierung dieser Reliefs helfen. Zunächst läßt sich die bisher vorgeschlagene Zeit des frühen Hellenismus von vorneherein ausschließen. Eine ägyptisierende Kunst, die unter veränderten kulturellen Rahmenbedingungen und in unbedarfter, freier Weise ältere Bildformeln miteinander kombiniert, entwickelte sich innerhalb der griechisch-römischen Kultur verstärkt erst ab dem späten Hellenismus. Man wird also nicht fehlgehen, die Reliefs in Amman zunächst dem 1. bis 3. Jh. n. Chr. zuzuordnen. In diese Zeit weisen ebenso alle bisher aufgezeigten ikonographischen Vergleiche. Neben dem Sujet können die überdehnten, eher unorganisch strukturierten Gliedmaßen als weiterer Datierungsanhalt gelten, die zum Beispiel bei der Statuette einer schreitenden Isis im Ägyptischen Museum Berlin ganz ähnlich sind (**Abb. d-29a/b**, s. zum Vergleich auch **Abb. b-104**)³⁴⁷. Eine Statuette desselben oder jedenfalls sehr ähnlichen Typus' wurde in Pompeji entdeckt, was eine Datierung in die frühe Kaiserzeit nahelegen dürfte³⁴⁸. Die Metallegierung anderer Vertreterinnen besitzt einen hohen Bleianteil³⁴⁹, was ebenfalls für eine römische Datierung spricht³⁵⁰. Mit dem Hathorrelief teilen diese Figuren nicht nur die Form der Beine, sondern die manierierte Verschränkung von traditionellen ägyptischen Bewegungsschemata mit solchen griechisch-römischer Kunst. Ganz ähnlich kann man dies an den Statuen und Statuetten des Antinoos beobachten³⁵¹. Der Vergleich der Reliefs in Amman mit den bezeichneten Bronzen krankt jedoch an dem grundsätzlichen Unterschied der

347Inv.-Nr. 8285 – Schäfer (1925) 446, 662, Nr. 1; Roeder, *Bronzefiguren*, 262, § 319d, Taf. 38l; Wolf (1957) 634, Abb. 675; Kaiser (1967) 103, Nr. 1001; LIMC 5 (1990) 766, Nr. 36b, s. v. Isis (V. Tran Tam Tinh); Iside (1997) 98, Kat.-Nr. III.5.

348Neapel, Museo Nazionale Inv.-Nr. 110605 – LIMC 5 (1990) 766, Nr. 28, s. v. Isis (V. Tran Tam Tinh); Iside (1997) 435, Kat.-Nr. V 57; Kaufmann-Heinimann (1998) 219, Abb. 164.

349Riederer (1982) 5ff., 15 (für Hildesheim, Pelizäus-Museum Inv.-Nr. 57 und 91); Riederer (1984) 5ff., 8, 10 (für München, Ägyptische Slg. Inv.-Nr. 4184 und 4202).

350Vgl. Thomas (1992) 8.

351Meyer (1991); Iside (1997) 477, Kat.-Nr. V.130.

monumentalen Gattung. Der Vergleich mit den Columnae Caelatae des Iseum Campense bietet sich dagegen aus motivischen und stilistischen Gründen eher an. Hier ist nicht nur das Tragen von Tierstandarten oder von Horus auf der Blüte wiederzufinden, sondern auch eine ähnliche Orientierung am ägyptischen Figurenkanon hinsichtlich der Proportionen und des Körper-Gewand-Verhältnisses³⁵². Der Entstehung der Säulen in den achtziger Jahren des 1. Jh. n. Chr. könnten die Reliefs in Amman vielleicht aufgrund des räumlicheren, freieren Konzeption der Hathor noch nachzuordnen sein. Eine ganz ähnliche Drehung ins Dreiviertelprofil wie dort und ein Bewegungsschema, das den genannten Bronzen nicht unähnlich ist, zeigt die Figur der rechten Nebenseite des Grabaltars der Fabia Stratonice aus Bari in Karlsruhe. Der Altar wird aufgrund der auf der Hauptseite dargestellten Verstorbenen, bzw. ihrer Frisur, in trajanische Zeit datiert (**Abb. d-30a/b**)³⁵³. Typisch für das 2. Jh. wären auch die massiven Konturbohrungen aller Relieffiguren in Amman. In der hohen Kaiserzeit entwickelt sich die Konturbohrung vom konsequent eingesetzten Hilfsmittel, um Reliefdarstellungen zusätzliche Tiefe zu verleihen, zum Stilmerkmal. Auf attischen Sarkophagen findet man sie häufig³⁵⁴, auch etwa an den Reliefs des Severerbogens von Lepcis Magna. An der Decennalienbasis aus dem 4. Jh. n. Chr. kommt letztlich keine Figur ohne diese Bohrung aus³⁵⁵. Orientiert man sich an den attischen Sarkophagen, die übrigens nicht selten in die Levante exportiert und nicht nur an der Küste, sondern auch im Landesinneren bis nach Transjordanien verwendet wurden, dann wird man die Reliefs in Amman vielleicht in die zweite Hälfte des 2. Jh. n. Chr. zu datieren haben.

D. 5. 4. 5. Rekonstruktion der Aufstellung

Es ist unschwer zu erkennen, daß alle drei Monumente miteinander verbunden sind. Gemeinsam ist das Material Basalt sowie der nahezu quadratische Grundriß der Pfeiler, die jeweils senkrechte Vorder- und Rückseite sowie zwei um einige Grad geböschte Nebenseiten. Eine Benennung dieser Gebilde fällt schwer, zumal dies der Deutung des ursprünglichen funktionalen Zusammenhangs vorgreifen würde. Der sehr ähnliche Aufbau der Pfeiler und die ägyptisierende Ikonographie weisen darauf hin, daß diese Blöcke für einen gemeinsamen Zweck angefertigt wurden. Auch die Zerstörungen, die vor allem Gliedmaßen und Gesichter betreffen, beweisen, daß alle drei Figuren an gleichem Ort derselben Sache dienten und in dieser Weise den Ikonoklasten gleichermaßen unerträglich erschienen. Es kann sich also nicht um Einzelvotive, sondern muß sich um Teile eines größeren Ausstattungsprogramms handeln. Der Gedanke einer Einbindung in aufgehendes

352Lembke (1994) 42-48, 186-189, Taf. 5-8.

353Grenier (1978).

354Koch/Sichtermann 374 Fn.11: "Charakteristisch für die attischen Sarkophage ist, daß bei den Figuren gebohrte Konturen vorhanden sind."

355Kleiner (1992) 340ff., 413ff.

Mauerwerk ist verlockend, dem steht jedoch entgegen, daß die oberen und unteren Abschlüsse der Blöcke, soweit erkennbar, sehr unterschiedlich gearbeitet sind. Andere Details – wie etwa die markante Böschung der Seiten oder das seitlich vorstehende Profil – sprechen dafür, daß die drei Monumente keinesfalls irgendwo eingebaut waren. Sicher standen sie frei. Zuletzt spricht die unregelmäßige und schiefe Oberseite des Osirispfeilers dafür, daß dieser und wahrscheinlich auch seine Pendants nicht als tragende Stützen verwendet wurden.

Wichtig ist weiterhin die Feststellung, daß nur die Isis (**Kat.-Nr. D15**) von sich aus gesehen nach links ausgerichtet ist, während Hathor (**Kat.-Nr. D16**) und Osiris (**Kat.-Nr. 17**) dem entgegen orientiert sind. Wenn man davon ausgeht, daß die Reliefs sich einer Mitte zuwendeten, dann müßte auf der Seite der Isis noch ein viertes Relief zu erwarten sein. Sicher hat es sich dabei ebenfalls um eine ägyptisierende Gottesdarstellung und dem zur Verfügung stehenden Typenspektrum zufolge wahrscheinlich um eine männliche Gestalt gehandelt. Unter den prominenten Göttern des griechisch-römischen Ägyptens kämen Sarapis, Ammon, Harpokrates und Anubis in Frage. Da der Horusknaube bereits zweimal in den Reliefs thematisiert wird, Sarapis und Ammon aber im ägyptisierenden Repertoire nicht vorkommen, bleibt der letztgenannte am wahrscheinlichsten. Anubis war zudem – alleine oder in der Gruppe – sehr beliebt in ägyptisierenden Bildkompositionen³⁵⁶. Es stellt sich die Frage, wo diese Reihe an Reliefböcken oder -pfeilern aufgestellt gewesen sein mag. Die Größe und Sperrigkeit macht es wahrscheinlich, daß dies eher im Freien als in dem beengten Raum einer unterirdischen oder bedeckten Baulichkeit geschah. Weiterhin spräche die achsenbezogene Komposition dafür, daß ein besonderer Fluchtpunkt, der auf eben dieser Achse lag, zu rahmen war. Hier wird rein hypothetisch eine Anordnung vor einer Architekturfassade vorgeschlagen (s. die Rekonstruktionszeichnung **Abb. d-28c**), vielleicht um einen Vorhof oder auch eine ansteigende Freitreppe zu zieren.

Taysir Atiat hat ein Fazit zu den Reliefpfeilern formuliert, dem in manchen Teilen widersprochen werden muß: „The Bartoccini-Reliefs suggest that the date of all three reliefs may lie in the Ptolemaic period. From the material presented above, we can propose the existence of a cult addresses to the goddess Isis/Hathor at the citadel hill, where these monumental relief figures must originate from an important building (temple) on the site, probably near where they were found on

³⁵⁶Kater-Sibbes (1973) Kat.-Nr. 312, Taf. 7 (Relief aus Ägypten?): ein Anubis in ägyptischem Habitus schreitet von rechts auf einen frontal dargestellten thronenden Sarapis zu, römisch?); Grenier (1977) 147f., Kat.-Nr. 227, Taf. 19 (Grabaltar aus Acci, Südsanien, 2. Jh. n. Chr.); 150, Kat.-Nr. 232, Taf. 22 (Relief in Klein-Glienicke, 3. Jh. n. Chr.); Taf. 9 (Auswahl ägyptischer römerzeitlicher Grabstelen). Zu nennen ist auch die häufige Abbildung des Totengottes Anubis auf späten Mumientüchern, -kartonagen etc.

the site of the later Ummayyad palace.“³⁵⁷ Neben der Datierung ist vor allem die Zuschreibung zu einem Tempel zweifelhaft. Es wurde zwar deutlich, daß die Amman-Reliefs im Gegensatz zu wichtigen Parallelen – etwa den *Columnae Caelatae* in Rom (s. unten) – Gottheiten darstellen, jedoch gilt keiner davon ein ikonographischer Schwerpunkt, noch können sie als Kultbilder oder Votive angesprochen werden. Im Gegenteil, der dekorative, rahmende Charakter der Darstellungen ist evident. In Anlehnung an die These Atiats sollte man auch auf bedeutende Reste des mutmaßlichen Tempels hoffen können. Diese Erwartung erfüllt sich jedoch nicht. Hier wird die These aufgestellt, daß die dargestellten Ikonographien nicht über den Umweg des Mittelmeerraumes, sondern wahrscheinlich direkt aus Ägypten nach Amman gelangten und dort von einem lokalen Steinmetz umgesetzt wurden³⁵⁸. Dafür spricht nicht nur der Osiris, sondern auch die theriomorphe Gestalt der Hathor oder die Verweise auf ihre Mutterrolle bzw. Identität mit Isis. In Ägypten aber wurden die ägyptisierenden Darstellungen vor allem für die Grabausstattung verwendet: Das trifft etwa für den Osiris zu, der zusammen mit anderen ägyptischen und ägyptisierenden Ikonographien in Alexandria³⁵⁹ wie auch der Chora üblich war³⁶⁰. Dasselbe gilt auch für das Motiv der Situla³⁶¹. Ähnlich könnte es sich auch auf der Zitadelle von Amman verhalten haben³⁶², wo vielleicht ein Veteran der *legio III Cyrenaica* bestattet werden wollte, statt wie manche seiner Kameraden nach Ägypten zurückzukehren (vgl. **Kap. C. 4. 2.**).

357Atiat (2003) 121f.

358Für die hohe Kunst und Experimentierfreude der örtlichen Handwerker, sich mittels des ihnen vertrauten Basalts importierte Muster anzueignen, spricht vielleicht die lokale Nachschöpfung eines Klinensarkophags in Gadara: Weber, *Gadara decapolitana*, 450, Kat.-Nr. Sk2, Taf. 83D.

359Empereur (1995) 7-15.

360Kaplan (1999) 11f., 30ff.; Riggs, *Burial*.

361Kaplan (1999) 114f.

362Auf der Zitadelle wurden durchaus Grabanlagen der römischen Zeit gefunden: Zayadine (1973); Hadidi (1982).

E. ÄGYPTISCHE GÖTTER IN PETRA UND SÜDJORDANIEN

*E. 1. Einleitung – E. 2. Isis in Petra: Addenda, dubia et errata –
E. 3. Kontexte: Verteilung der Isis-Zeugnisse im Gebiet von Petra –
E. 4. Isis Dolente – die Trauernde Isis – E. 5. Jenseits von Isis: Weitere ägyptische Götter in
Petra – E. 6. Zeugnisse für die ägyptischen Götter in Südjordanien*

E. 1. EINLEITUNG

Eine Abbildung oder zumindest eine Erwähnung der Isis ist aus einer modernen Erörterung der nabatäischen Geschichte fast nicht mehr wegzudenken. Dies betrifft gerade das augenfällige Erscheinungsbild der Trauernden Isis. Dennoch sind wichtige Grundfragen bisher unbeantwortet geblieben, darunter die nach der Motivation der lokalen Sonderform dieser Göttin. Zum einen liegt dies sicher an der mangelnden Überschaubarkeit des Materials; zum anderen aber auch an einigen älteren Behauptungen in der Forschungsliteratur, deren hartnäckige Repetition ihnen den Glanz des Faktischen und der Unangreifbarkeit verliehen zu haben scheint. Dazu gehören vor allem die vermeintliche, aber nicht schlüssig beweisbare Beziehung zwischen Isis und der berühmten Khazneh el-Faraun (s. **Kap. E. 2. 4.**) wie auch die unbewiesene These, in Petra wäre Osiris verehrt worden (s. **Kap. E. 4. 5. 1.**). Entsprechend kann nicht erwartet werden, daß die folgenden Unterkapitel das Thema rein narrativ abhandeln. Thesen und Objekten, die kaum zusammenhängend erörtert werden können bzw. fehlerhaft identifiziert wurden, ist **Kap. E. 2.** gewidmet. Eines der Hauptanliegen ist es, die Position des Isiskultes in der nabatäischen Kultur festzustellen; um hierfür Grundlagen zu liefern, wird sich das **Kap. E. 3.** mit den jeweiligen Fundplätzen befassen (**Karte IX**). **Kap. E. 4.** ist dann der hauptsächlichen Ikonographie der Isis – besagter *Isis dolente* – vorbehalten. Die relativ hohe Zahl der betreffenden Figuren macht es möglich, nach Entwicklungen und Motivationen dieses Isis-Bildes außerhalb und innerhalb Petras zu fragen. Bis zu diesem Abschnitt wird fast ausschließlich Isis im Mittelpunkt stehen, während sich das folgende **Kap. E. 5.** mit Zeugnissen der Harpokrates- und Sarapis-Verehrung beschäftigt, wobei sich nicht nur der quantitative, sondern auch der chronologische Vergleich mit den Isiszeugnissen anbietet. Das **Kap. E. 6.** führt aus Petra heraus nach SüdJordanien. Dabei interessiert zunächst der nabatäische Tempelkomplex im Wadi Ramm, in dessen Grundriß zuweilen Anklänge ägyptischer Sakralarchitektur erkannt werden; dann das römische bis spätantike Legionslager in Humayma, dem ein Tempel vorgelagert war.

E. 2. ISIS IN PETRA: ADDENDA, DUBIA ET ERRATA

Inhalt: E. 2. 1. Einleitung – E. 2. 2. P. Oxyr. 1380: Isis „auf dem Felsen“ oder „in Petra“? – E. 2. 3. Zweifelhafte Inschriften – E. 2. 4. Zweifelhafte und zusätzliches ikonographisches Material – E. 2. 5. Isis in Nordpetra? – Beidha und Siq el-Barid

E. 2. 1. Einleitung

Mehrere vermeintlich sichere Informationen, die seit längerer Zeit in der Forschung gerne wiederholt werden, müssen in Zweifel gezogen werden. Dazu gehört leider die einzige literarische Nachricht, die bisher zur Isis in Petra zitiert werden konnte. Ebenfalls werden im folgenden einige Skulpturen abgelehnt, sowie jüngst gemachte Vorschläge zurückgewiesen. Diese schmerzhaft Ausdünnung des Quellenmaterials hat jedoch den positiven Nebeneffekt, daß die anschließenden Kapitel sich auf die verlässlichen Zeugnisse beschränken können, ohne die unsicheren Kandidaten zwanghaft in der Argumentation berücksichtigen zu müssen.

E. 2. 2. P. Oxyr. 1380: Isis „auf dem Felsen“ oder „in Petra“?

In dieser Arbeit wurden die Isis-Litanei P. Oxyr. 1380 bereits ausführlicher behandelt und zur Gestalt und Aussage des Textes Angaben gemacht (**Kap. B. 2. 4.**); dort wurde auch ihr dokumentarischer Wert grundsätzlich in Frage stellt. Zeile 91f. bietet folgendes¹: ἐπὶ τῆς πέτρας Σώτειραν, „auf dem Felsen (nennt man dich, Isis) die Retterin“. Während die Herausgeber der Oxyrhynchus-Papyri seinerzeit noch vorsichtig angedeutet hatten, daß es mehrere Orte mit dem Namen gäbe, beschränkte man dies schon bald (und tut dies bis heute) auf das jordanische Petra². Wirklich erinnert die Phrase an die Überlieferung bei Diodor über die vor den angreifenden Makedonen flüchtenden Nabatäer, die ihren Besitz und die Ältesten sicherheitshalber auf irgendeinem Felsen deponierten: ἀπολιπόντες ἐπὶ τινος πέτρας τὰς κτήσεις καὶ τοὺς πρεσβυτάτους³. Man hat vermutet, daß mit diesem „Felsen“ der Burgberg der späteren nabatäischen Hauptstadt gemeint ist⁴; dies auch, weil der „Felsen“ in der Überlieferung bei Diodor die Rolle eines Zentralortes einnimmt⁵. Als Kandidaten kommen die Umm el-Biyara oder der Djebel el-Hutba in Frage⁶. Zunächst liegt es im Bereich des Möglichen, daß der anonyme Verfasser

1 Ediert in: Totti, Texte, Nr. 20.

2 P. Oxyr. XI 215 zu Nr. 1380, 9. van Groningen (1921) 29: Hoc loco si nobilis illa Arabiae civitas Petra designatur. Zayadine (1991) 283; Meza (1998) 775f. und andere; jetzt wieder in Zayadine (2009) 297f.

3 Diodor 19, 95, 1; abgedruckt in: QGN 440.

4 S. das Referat in: QGN 451.

5 Diodor 19, 96, 1: Οἱ δὲ Ναβαταῖοι τοὺς πολεμίους κολάσαντες ἀνδρωδῶς αὐτοὶ μὲν ἐπανήλθον εἰς τὴν πέτραν τὰ σφέτερα κεκομισμένοι; vgl. 2, 48, 6.

6 Knauf (1997) 21f.; Schmid (2008) 360f.

von P. Oxyr. 1380 mit seinem „Petra“ einen Berg meint, der gleichzeitig ein Ort ist bzw. dessen Ortsname sich aufgrund dieser Lage ergeben hat. Bereits der erste Herausgeber vermerkte, der Verfasser verwende „ἐπὶ in place of ἐν [das viel häufiger verwendet wird] when he is speaking of a town named after some natural object.“⁷ In solchen Fällen steht oder stand das „natural object“ aber wirklich vor Augen bzw. war fassbar und erfahrbar – etwa hinsichtlich des „Deltas“ in Zeile 10 oder des Berg „Kasios“ in Zeile 74f. Sollte der anonyme Redakteur der Litanei bzw. genauer: seine hellenistische Quelle also der Meinung gewesen sein, Petra wäre ein „Felsen“, auf dem die Stadt und ihre Tempel lägen, dann wird er sich dafür wahrscheinlich an der von Diodor überlieferten frühesten historiographischen Notiz orientiert haben müssen, denn spätestens seit dem ausgehenden Hellenismus wird dieser naturräumliche Aspekt nicht mehr in den Vordergrund gestellt⁸. In den griechischen Texten, die aus den Höhlen am Toten Meer stammen und die mit der Niederschrift von P. Oxyr. 1380 ungefähr zeitgleich sein werden (sog. Babatha-Archiv), wird Petra eindeutig als eigenständiger Stadtnamen verstanden, nicht als „Fels“. Demzufolge heißt es also nicht ἐπὶ (τῆς) πέτρας, sondern ἐν Πέτρᾳ μητροπόλει τῆς Ἀραβίας⁹. Der Soldat der legio III Cyrenaica, der wie bereits erwähnt (s. **Kap. C. 4. 2.**) Anfang des 2. Jh. n. Chr. aus Transjordanien nach Ägypten berichtete, erwähnt, daß Bosra acht Tagereisen von Petra entfernt sei: (Βόστρα) κάθηται [π]ρὸ η ἡμερῶν Πέτρας¹⁰; offensichtlich verstand er Petra nicht als „Berg“, sondern als Ortsbezeichnung. Ebenso die spätantike Suda im Lemma über Duschara/„Theos Ares“¹¹: τουτέστι θεὸς Ἀρης, ἐν Πέτρᾳ τῆς Ἀραβίας. Will man dem oxyrhynchitischen Anonymus also unbedingt Glauben schenken, dann müßte man Ort und Tempel nicht nur auf einem der oben genannten Felsen suchen, sondern auch in frühhellenistischer Zeit. Keiner der Berge in oder bei Petra lassen allerdings eine frühhellenistische Stadt und ein darin situiertes, prominentes Isisheiligtum erkennen. **Kap. E. 3.** wird außerdem zeigen, daß sich eine Fundkonzentration im Talkessel von Petra abzeichnet; auf einem Felsen oder Felsmassiv – eben ἐπὶ τῆς πέτρας – wurde bisher kein einziges Objekt gefunden, das irgendwie auf die ägyptischen Gottheiten hindeuten würde¹². Eine frühhellenistische Verehrung der Isis in Petra ist weiterhin nicht ersichtlich. Dies alles läßt Skepsis aufkommen und erlaubt die Frage, ob die Litanei – einmal unabhängig von ihrem bereits erwähnten ohnehin geringen dokumentarischen Wert – möglicherweise auf einen

7 P. Oxyr. XI, 204; vgl. ebd. die Zeilen 10; 44; 45; 60; 61; 65 (?); 74; 75.

8 QGN 126f., Nr. A.005.01; vgl. Strabon 16, 4, 2 (QGN 601f.).

9 P. Yadin Nr. 14r, 30 (125 n. Chr.).

10 P. Mich. VIII Nr. 466, 48 (107 n. Chr.).

11 Suda Θ 302 (QGN 617f.).

12 Wenning (1987) 256f.

anderen Felsort anspielt. Dem kann hier nicht weiter nachgegangen werden, jedoch sei angemerkt, daß es nicht an geeigneten Kandidaten mangelt¹³. Auch in Ägypten existierten einige Gegenden, die so bezeichnet werden¹⁴, vor allem Steinbrüche, die aber auch als Wohnstatt gedient haben könnten¹⁵. Warum soll hier nicht auch ein Tempel gestanden haben? Ist es doch aus Oberägypten und der Ostwüste bekannt, daß dort in Steinbrüchen Kultstellen eingerichtet wurden¹⁶. Eine andere Alternative bietet die Mythologie: Demeter soll auf ihrer Suche nach der verschollenen Persephone in der Wildnis Attikas gerastet und dabei auf einem Felsbrocken gesessen haben, der daraufhin als „freudloser Fels“, ἀγέλαστος πέτρα, bezeichnet wurde¹⁷. Führt die Stelle im Papyrus demnach Isis als trauernde Demeter vor und spielt vielleicht auf einen Kultort bei Athen an? Mit der Darstellungsweise der Isis in Petra als trauernde Göttin würde dieser Verweis freilich merkwürdig zusammenpassen. Zunächst aber würde dann die Stelle in dem Oxyrhynchus-Text auf das Trauerbild der Isis in Ägypten hinweisen (s. unten **Kap. E. 4. 3.**). Das alles ist sehr hypothetisch, aber es sollte auch nur die Problematik besagter Papyrusstelle aufgezeigt werden und daß sie als Nachricht über die Isis in Petra vorläufig auszuschneiden ist.

E. 2. 3. Zweifelhafte Inschriften

Eine aufgrund ihres lesbaren Endes ins 3. Jh. n. Chr. datierbare Inschrift aus dem Siq wird seit längerem immer wieder als Beleg für den römischen Isiskult in oder bei Petra angeführt¹⁸, weil in einer dubiosen Buchstabenfolge ein ἱερεὺς Ἰσιδος erkannt wurde. Dieser Lesung steht Maurice Sartre mit Recht skeptisch gegenüber¹⁹, denn zunächst scheint das rho im ersten Wort nie existiert zu haben, entsprechend müßte ἱε(ρ)εὺς ediert werden. Ein weiterer Kritikpunkt besteht darin, daß sich der Begriff im Nominativ am ehesten auf den Dedikanten beziehen müßte, dessen Name aber erst *nach* der Funktionsbezeichnung vermerkt zu sein scheint. Als sicherer Beleg sollte der Text also

13 RE 37 (1937) 1165-1170, s. v. Petra (E. Meyer u. a.).

14 P. Cair. Zen. 59172, 17; P. Cair. Zen. 59299, 1; 7 (alle 3. Jh. v. Chr.): ἔγραψάς μοι τὰ σκόρδα τὰ ἐπὶ τῆς πέτρας ἀρεστά σοι εἶναι (= Zitat aus Z. 1); P. Oxf. Nr. 12, 4 (153/4 n. Chr.), hier wird ein Stück Land beim Dorf Karanis Petra genannt, jedoch ist die Lesung unsicher.

15 P. Lond. VII Nr. 2054, 14 (3. Jh. v. Chr.): τ[έμνων αὐτοῦς (= λίθους ο. ä.)] ἐπὶ τῆς πέτρας ὅθεν κα[ὶ πρότερον] ἐτέμνομεν. Vgl. den Kommentar von C. C. Edgar zu: P. Cair. Zen. 59299, 1. Vgl. auch SB 16503, 2 (3. Jh. v. Chr.).

16 I. Gebel Silsile Nr. 240 ("Haus der Hathor"); Nr. 306 ("Haus der Isis"). Die letzte Inschrift datiert in die Jahre 32-33 n. Chr.

17 Hesychios 431: ἀγέλαστος πέτρα· ἐν τῇ Ἀττικῇ, ἐφ' ἧς ἐκαθέσθη ἡ Δημήτηρ, ὅτε τὴν κόρην ἐζήτει; vgl. Huber (2001) 157.

18 Brünnow/Domaszewski 191 Fn. 3. 223f. Nr. 60, 11; SIRIS 368; RICIS 404/0502: das Datum kann sogar auf den Sommer 257 eingegrenzt werden, wenn man der Lesung trauen will.

19 I. Jord. 4, 51f. Nr. 18 – wird von RICIS ebd. interessanterweise nicht zitiert, die Inschrift ist heute auch nicht verschwunden, wie in RICIS behauptet, Sartre zeigt mehrere Fotos. Allerdings scheint der hier interessierende Beginn des Textes wirklich verlustig gegangen zu sein; skeptisch auch QGN 231, 257 mit Fn. 807. Vgl. nun RICIS Suppl. 404/0502. Kritisch auch: QGN 231.

ausscheiden, ebenfalls ist nicht so weit zu gehen, die Nennung dieses Isispriesters (wenn es sich denn wirklich um einen handelt) als „la première attestation de la culte dans cette ville [=Petra]“ zu begreifen²⁰. Wohl gibt das ikonographische Material, das in den folgenden Kapiteln vor allem diskutiert werden wird, keinen genauen Aufschluß darüber, welche personale Struktur mit der Isisverehrung zusammenhing. Allerdings wird sich abzeichnen, daß es eine solche und also auch eine kultische Verehrung lange vor dem 3. Jh. n. Chr. gegeben haben muß (s. v. a. **Kap. E. 3. 5.**).

Ein ebenfalls eher fragwürdiger epigraphischer Beleg für den peträischen Isiskult ist eine Inschrift in der Gegend von el-Medras, gelegen in den Felsen südlich des Siq. Hier ergibt sich dieselbe Problematik wie bei der erstgenannten Inschrift: Es handelt sich um eine Folge von Buchstaben, die ohne Rücksicht auf Abstände oder Lücken, dazu vielleicht auch noch unvollständig veröffentlicht wurde, und deswegen zur ergänzenden Deutung einlädt: aus ITOISISIII wurde so τοῖς τ[ῆς] Ἰσ[ίδος] ἱ[ερεῦσι]²¹. Besser als mit den Worten Maurice Sartres ist es aber wohl nicht zu treffen: „il me paraît vain de vouloir restituer.“²²

E. 2. 4. Zweifelhaftes und zusätzliches ikonographisches Material

Ältere und neuere Forschungsliteratur berichtet sporadisch über Isisdarstellungen im Gebiet Petras und seiner näheren Umgebung. So wollte Gustav Dalman die Göttin an „der mittleren Öffnung des Eingangstores ... in den Tempelbezirk“ erkennen²³. Jedoch ist dies nicht zu bestätigen, es fehlen dazu alle primären Merkmale. Ebenfalls als Isis gilt bisher sehr häufig die zentrale Relieffigur in der Khazneh al-Faraun²⁴. Grundlage dieser Argumentation waren einerseits der Umstand, daß die Fassade sich stark an alexandrinischen Vorbildern orientiert, ebenso aber daß die Figur sich direkt über dem stilisierten Basileion im Akroterion des Dreiecksgiebels befindet. Die Darstellungsweise der Figur selber läßt keinerlei Schluß auf Isis zu, viel eher müßte man an eine Aphrodite-Tyche denken, wofür das Ruder in der Rechten und das Füllhorn in der Linken sprechen. Der Hüftmantel

20 I. Jord. 4, 52; vgl. RICIS Suppl. 404/0502, gibt die Lesung allerdings immer noch unwidersprochen wieder.

21 So in Dalman (1908) 135f.; wenn überhaupt, müßten hier runde statt eckige Klammern verwendet werden.

22 I. Jord. 4, 62 mit Nr. 31.

23 Brünnow/Domaszewski 314f. Nr. 406 Abb. 346; Dalman (1912) 22; zum Tor: Netzer (2003) 130ff., 169ff. und zur Datierung vergleiche R. Wennings Rezension in: OLZ 101, 2006, col. 63.

24 Brünnow/Domaszewski 182f. vgl. 229 Abb. 211f.; Dalman (1908) 150f.; Dalman (1912) 71ff.; Stewart (2003); Schmid (2008) 376; Zayadine (2009) 298f., Nr. add. 5 u. a. m.

kann keine Knotenpalla sein²⁵, auch ist eine Isiskrone für das Relief nicht gesichert²⁶. In dieser Arbeit soll auf die Khazneh nicht weiter eingegangen werden. Für sich alleine genommen hat sie bzgl. der ägyptischen Gottheiten nichts weiter zu bieten als das zugegebenermaßen recht dekorative Akroterion. Welcher historische Rang diesem zukommt, hängt auch von der Datierung der Khazneh ab; eine Diskussion, die immer noch nicht abgeschlossen ist. Man könnte aufgrund der alexandrinischen Bezüge vielleicht die aphroditischen Aspekte des Ensembles und der Figur herausstreichen²⁷, diese würden sich in der weiteren ikonographischen Überlieferung zu Isis in Petra aber nur in sehr geringem Maße wiederholen (s. einzig unten **Kat.-Nr. E4**). Eine Bronzestatuetten der Isis-Tyche (**Kat.-Nr. E1; Abb. e-1**), die sich heute im Pariser Bibelmuseum des Franziskanerordens befindet und aus Petra stammen soll, verdeutlicht neben der Isis-Tyche aus Gerasa (**Kap. D. 2. 4.**), wie das Relief der Khazneh auszusehen hätte, sollte es sich wirklich um die ägyptische Göttin handeln. Die Bronze trägt die spezielle Isiskrone, allerdings auch keine Knotenpalla, sondern den ebenfalls geläufigen Schrägmantel²⁸. Das Stück wird in römischer Zeit entstanden und als kleines Reiseamulett mitgeführt worden sein, da es offensichtlich nicht alleine stehen kann. Ein vergleichbares Figürchen ist etwa die Isis von Masada (**Kap. B. 9. 2. 4.**).

Thomas Weber wollte in einem weiblichen Gewandtorso aus Kalkstein, der in der Nähe der Kolonnadenstraße von Petra entdeckt wurde und der daselbst nach einigem Suchen auch wiederzufinden war, eine Isis entdecken (**Abb. e-2a-c**)²⁹. Dem kann nicht gefolgt werden. Es handelt sich um eine nichtponderierte Gestalt, deren Gewand zwischen den Beinen ein zentrales Faltenbündel bildet, von dem nach links und rechts feinere Bogenfalten ausfächern. Aufgrund des Vorsetzens des rechten Fußes drückt sich das rechte Knie deutlicher durch das Gewand als das

25 Stewart (2003) 198 führt zwar eine Aufnahme von 1897 an, auf der die Falten einer Knotenpalla zu erkennen sein sollen, bleibt aber den Verweis schuldig; wahrscheinlich handelt es sich um die bei Brünnow/Domaszewski Abb. 211f. verfügbaren Fotos. Dort können Falten ausgemacht werden, allerdings handelt es sich dabei um quer verlaufende Bogenfalten in Brusthöhe; das paßt überhaupt nicht zu einer Knotenpalla! Siehe die bessere, aber leider nicht frontale Aufnahme in Zayadine (1980) 243, Abb. 6; Meza (1998) 778 spricht ohne Grundlage von einem „knotted garment“.

26 Meza (1996) 169 bestätigt diese Inkohärenz unbewußt, wenn sie eine mit der Knotenpalla bekleidete Isis-Tyche zum Vergleich heranzieht. Natürlich gibt es zahlreiche, der Khazneh-Figur entsprechende Aphrodite-Tyche-Bronzen – Babelon/Blanchet 269f. Kat.-Nr. 629f.; Ridder (1905) 225, Kat.-Nr. 321, Taf. 50, 3 = RICIS 402/0501 (aus Banias, an der syrischen Küste) – doch wenn diese ikonographische Hinweise auf Isis enthalten, kann es sich dabei nur um das Basileion handeln und das gerade fehlt hier.

27 Ohne dies weiter zu verfolgen, sei auf ein römisches Armband im Cabinet des Medailles der Pariser Nationalbibliothek hingewiesen, dem zu Schmuckzwecken eine mehrsäulige Tempelfront appliziert ist. Dessen Giebelfeld wird von einer Hathorkrone mit Sonnenscheibe gefüllt, darunter im zentralen Interkolumnium steht die Figurine einer halbbekleideten Anadyomene: Coche de la Ferté (1974). Offenbar ist Isis in diesem Fall – wenn überhaupt! – nur indirekt gemeint, dargestellt ist eher Hathor-Aphrodite.

28 Parallelen: LIMC 5 (1990) 785f., Nr. 313, s. v. Isis (V. Tran Tam Tinh); Ein schönes Beispiel für den Typus war einst Teil der Townley-Collection und steht nun gedrängt mit den anderen Stücken dieser Sammlung im Keller des British Museums: Smith (1904) 13f., Kat.-Nr. 1545.

29 Hübner/Weber (1997) 116f., Abb. 127; Weber, Gadara Decapolitana, 526, Kat.-Nr.G21. Taf. 178a/b.

linke; aus demselben Grund sind die benannten Bogenfalten auf dieser Seite auch etwas weniger geschwungen, da sie durch die Bewegung nach vorne gestrafft werden. Die Hände scheinen links und rechts des Körpers herabzuhängen, darauf deuten vielleicht zwei Bossen seitlich der Schenkel hin; näheres ist aber nicht auszumachen. Auch wenn, wie von Weber hervorgehoben, das zentrale, senkrechte Faltenbündel bei Isisdarstellungen durch die Knotung der Knotenpalla bedingt häufig erscheint, reicht dieses Element doch alleine noch nicht zur Identifikation aus. Gemessen an dem symmetrisierten, unponderierten Aufbau kämen zum Vergleich am ehesten Bronzestatuetten eines schreitenden Isistypus' in Frage (vgl. **Abb. d-29a/b**)³⁰. Diese folgen aber der traditionellen ägyptischen Idee des richtungsgeraden Standschritts und stellen deswegen alle ohne Ausnahme das linke und nicht das rechte Bein vor. Es wäre deswegen vielleicht eher möglich, in dem Fragment an der Kolonnadenstraße eine heranschwebende Nike oder Tyche zu rekonstruieren; eine Ikonographie also, die gerade in der Levante nicht selten ist und ebensogut zum beschriebenen Fragment passen dürfte. Ob damit letzten Ende nicht doch die Isis zu verbinden ist (wie etwa in Askalon, vgl. **Kap. B. 4. 4.** und folgende), muß offen bleiben. Aufschluß können erst weitere Fragmente besagter Statue bieten.

Als Isides wurden weiterhin einige Terrakotten deklariert, die allenfalls als thronende (weibliche?) Gottheiten angesprochen werden dürften³¹. Diesen Figuren fehlt jedes ikonographische Merkmal der ägyptischen Göttin; ihre Benennung kann nur erfolgt sein, weil sie wie die zu bestätigenden Isisstatuetten von Petra im Gebiet von ez-Zantur oder ez-Zurrabeh gefunden wurden (vgl. **Kap. E. 3. 3.** und **E. 3. 4.**). Ebensogut könnten darin aber auch andere vor Ort verehrte Göttinnen zu sehen sein. Sicher um eine Isis – genauer um eine Isis lactans – handelt sich aber bei einer im Wadi Musa gefundenen Statuette (**Kat.-Nr. E2; Abb. e-3**). Trotz seiner beschränkten technischen Möglichkeiten bemühte sich der Koroplast darum, das prominente Schema möglichst genau nachzuzeichnen. Er muß das Bild der nährenden Göttin im Gedächtnis, vielleicht sogar vor Augen gehabt haben. Jedoch hat sich für den letzteren Fall nichts erhalten, diese Isis lactans ist die einzige ihrer Art in der gesamten südlichen Levante während der Kaiserzeit!³² Aufgrund ihrer einfachen Gestaltung darf vermutet werden, daß die Statuette aus dem Wadi Musa in Petra oder Umgebung geschaffen wurde. Diese These stützt der technische, motivische und stilistische Vergleich mit anderen Terrakotten aus der Stadt, auch wenn deren Abbildungen in der Literatur häufig nicht besonders qualitativ sind. Man kann hier wie dort beobachten, daß es nicht bei der einfachen

³⁰ Vgl. die Angaben in **Kap. D. 5. 4. 4.**

³¹ el-Khoury, *Figurines*, 53f. **Kat.-Nr.** 41-42; 44; 46-49. Alpass (2010) 99 hat diese Statuetten dennoch aufgelistet.

³² In **Kap. B. 9. 2. 5. 2.** wurde diskutiert, ob eine Dea nutrix aus der Beit Nattif-Werkstatt, die einen Knaben mit Jugendlocke hält, von der Lactans-Ikonographie abhängig ist. Vgl. die hellenistische Statuette aus Tafas/Dion: **Kap. C. 2.**

Ausformung blieb, sondern daß der ungebrannte Rohling ausführlich mit einem Griffel nachbearbeitet wurde, Kreise wurden wohl mit einem Rohr gestochen³³. An der Isis lactans betrifft dies den Halskragen, die Krone und die Ohrringe. Die Augenform besteht aus einem gebohrten Loch, das ein kreisrunder Wulst umgibt, der wiederum von einem vertieften Ring umfaßt wird. Eine ähnliche Machart weist etwa eine Knabenstatuette von ez-Zurrabeh auf, die ins 2. Jh. datiert werden könnte³⁴. Gleichartig wurde dort auch der Halsschmuck – eine Kordel, an der sich ein Lunula-Anhänger befindet – durch kräftige senkrechte Kerben strukturiert. Außerdem wirkt die Knabenstatuette aufgrund ihrer Proportionierung, des relativ großen Schädels und des gelängten Untergesichts sehr ähnlich. Auch eine Pferdestatuette von ez-Zantur weist eine vergleichbare Augengestalt auf³⁵, ebenso das Kopffragment einer Steinbockstatuette, dessen Stirnhaar gleichfalls durch senkrechte Kerben verdeutlicht ist³⁶. Mit einer Isisstatuette, die aus dem Löwengreifen-Tempel stammen soll (**Kat.-Nr. E5**) teilt die Lactans vielleicht nicht zufällig die sonderbare Form der ägyptischen Doppelkrone, die für Isis zunächst eher untypisch ist und deren Bestandteile hier wie dort durch wenige Kerben aus dem noch ungebrannten Ton geschnitten wurden. Aufgrund dieser Vergleichsobjekte könnte man schließen, daß die Isis lactans aus dem Wadi Musa in römischer Zeit, wahrscheinlich im 1. oder 2. Jh. n. Chr. in einer der koroplastischen Werkstätten von ez-Zurrabeh gefertigt wurde (vgl. **Kap. E. 3. 4.**).

Zwei Fragmente von Tontäfelchen, deren Emblematis auf die Isis-Verehrung hinweist, sollen aus Petra stammen (**Kat.-Nr. E3/E4; Abb. e-4/e-5**). Sicher handelt es sich um zwei verschiedene Objekte. Sie gehören offensichtlich zu einer für Petra typischen Gattung von „Andachtsbildern“, die nur wenige Zentimeter messen und in der Hand gehalten wurden. Dagegen konnten sie wohl nicht aufgehängt werden, dafür scheint jede Vorrichtung zu fehlen. Die Gattung wird in **Kap. E. 5. 2. 1.** noch weiter thematisiert. Während früher angenommen wurde, es sei in der zentralen Nische der hier in Rede stehenden Täfelchen eine Trauernde Isis dargestellt gewesen, wurde in jüngerer Zeit aus schwachen Gründen von dieser These abgerückt³⁷: In dem einen, rechtsseitig erhaltenen Fragment (**Kat.-Nr. E4**) ist deutlich zu erkennen, daß die zentrale Figur eine Girlande hebt, in dem linksseitig erhaltenen Fragment ist die vermeintlich zum Gesicht geführte rechte Hand nicht mehr zu erkennen. Abgesehen davon ist es aufgrund der Proportionen nicht feststellbar, ob hier eine

33 Ein besonders schönes Beispiel dafür ist das Pferdeköpfchen aus dem Kunsthandel von Amman: el-Khoury, *Figurines*, 74, Kat.-Nr. 210, dessen Vergleichsstücke stammen aus Petra und können teils stratigraphisch ins zweite Jahrhundert datiert werden.

34 el-Khoury, *Figurines*, 59f., Kat.-Nr. 94; vgl. ebd. 54f., Kat.-Nr. 53.

35 el-Khoury, *Figurines*, 71 Kat.-Nr. 190.

36 el-Khoury, *Figurines*, 84 Kat.-Nr. 288.

37 Vgl. Parlasca (1991) 116 mit Parlasca, *Probleme*, 57.

stehende oder sitzende Figur zu rekonstruieren ist. Ein Problem stellen die Basileia in den Zwickeln neben den Nischen dar; bei dem einen Fragment auch das Gesicht, das sich auf der anderen, verlorenen Seite spiegelbildlich wiederholen wird. Das Gesims darunter könnte das obere Ende einer Schrankenwand darstellen. Die gedrängte Positionierung der Attribute in das obere Feld läßt vermuten, daß man hier nicht die exakte Proportion wie an einer vorbildgebenden Architektur erwarten sollte. Die Konstellation aus Schrankenwänden mit darüber illusionistisch aufgehängten Gegenständen erinnert an Szenerien in der italischen Wandmalerei des sogenannten Zweiten Stils³⁸; es wäre nicht das erste Beispiel für die Übernahme solcher Alexandrinismen oder Hellenismen in Petra³⁹. Das Gesicht könnte man auch als apotropäisches Gorgoneion interpretieren, das an zwei nabatäischen Bauten – der Khazneh und dem Löwentriklinium – eigentlich auf der Säule sitzt⁴⁰. In Frage käme allerdings auch – wie in besagten Wandmalereien – eine Theatermaske⁴¹.

Die architektonische Struktur der beiden Täfelchen folgt derselben Grundidee einer aediculagerahmten Nische. Gewisse Details stimmen überein wie der halbmondförmige Schmuck über dem Bogen oder die ähnliche Ausbildung des Zahnschnitts. Aber es existieren auch Unterschiede: So ist die Ädikula der **Kat.-Nr. E4** etwas schmaler proportioniert, das Gorgoneion des anderen Fragments fände hier neben dem Basileion keinen Platz. Während das Kapitell und das Eckakroterion des einen Stücks einfacher und eckiger geformt sind, zeichnen sich beide Elemente bei dem anderen Fragment durch Schnecken oder Voluten aus. Die Annahme liegt nahe, daß beide Stücke zwar aufgrund ihrer typologischen Ähnlichkeit zeitnah und von derselben Werkstatt geschaffen wurden, nicht aber aus derselben Form stammen. Entsprechend ist es möglich, daß auch die zentrale Figur einer jeweils anderen Typologie folgt. Sollte es sich bei dem angeschnittenen Rund neben der Hand auf dem einen Täfelchen (**Kat.-Nr. E4**) um den Kopf der Göttin handeln, dann ist dies sogar sicher, denn in diesem Fall kann diese keine Isiskrone getragen haben, die ja in den Bogenabschluß der Konche hätte passen müssen. Das andere Täfelchen (**Kat.-Nr. E3**) hat das Gesicht der Göttin fast vollständig erhalten: Das relativ kleine Basileion auf einer wuchtigen Stephane, unter der volles, gescheiteltes Haar hervorquillt, das oval-runde Gesicht – das alles erinnert an fünf Terrakotten der Göttin aus Petra (vgl. **Kap. E. 4. 2.**). Da die **Kat.-Nr. E4** wie gesagt nur den angewinkelt erhobenen linken Arm mit einer Girlande zeigt, wurde unter anderem ein sepulkraler Zusammenhang angedacht⁴². Die Verwendung sogenannter Handgirlanden in festlichen

38 Zum Beispiel: de Franciscis (1975) 32f., Abb. 17; Mielsch (2001) 38f., Abb. 25.

39 Vgl. auch Schmidt-Colinet (1980) 220ff.

40 Vgl. Dalman (1908) 7, 151, 247; Netzer (2003) 26f., Abb. 33f.

41 Mielsch (2001) 36, Abb. 21.

42 Parlasca, Probleme, 57 mit Fn. 12.

und damit auch sepulkralen Zusammenhängen ist zweifellos verbürgt⁴³. In diesem Fall würde eine solche Assoziation bedeuten, daß dieses Konzept nicht allein auf die dargestellte Figur, sondern insgesamt auf die Gattung der Relieftäfelchen Anwendung zu finden hätte. Damit würden aber mehr Hypothesen geschaffen als Probleme gelöst werden. Einfacher ist es, nach Darstellungen zu fragen, in denen Isis (oder eine ihr nahestehende Göttin) mit einer Handgirlande ausgestattet wird. Isis selber kann eine Girlande bei sich führen, dann hängt sie besonders über der mit der linken Hand gehaltenen Situla, wie es die Marmorstatuette einer Isis vorführt, die sich heute im Nationalmuseum von Aleppo befindet (**Kap. F.**). Dem Relieftäfelchen aus Petra viel näher stehen aber mehrere Bronzefiguren der (Isis-)Aphrodite, für die stellvertretend hier auf eine Bronzestatue aus Ägypten verwiesen wird, heute im Ägyptischen Museum Berlin (**Abb. e-6**)⁴⁴. Ob damit ein aphroditischer Aspekt der Isis auf den vorliegenden Relieftäfelchen und vor allem in Petra beweisbar ist, muß offen bleiben, solange nicht mehr zur Gattung gehörende Objekte geboten werden können. Sicher aber ist schon jetzt, daß in Petra mit der Isis-Tyche und der Isis-Aphrodite zwei neue ikonographische Konzepte für Isis in Petra existieren – zusammen mit der Isis lactans (s. oben) bereits drei – deren Quantität und Qualität mit der vorherrschenden Ikonographie der *Isis dolente* abzugleichen sich lohnen würde.

E. 2. 5. Isis in Nordpetra? - Beidha und Siq el-Barid

In den letzten Jahren wurde auf Komplexe hingewiesen, die dokumentieren sollen, daß Isis auch mehrere Kilometer nördlich des Stadtzentrums von Petra verehrt wurde. Diese Information klingt alles andere als abwegig, liegen doch der Töpferbezirk von ez-Zurrabeh (**Kap. E. 3. 4.**) und das Nischenheiligtum beim Wadi Wigheit (**Kap. E. 3. 5. 2.**) ebenfalls deutlich außerhalb des engeren Stadtgebiets. Dennoch kann beiden Orte, die hier folgend angesprochen werden, die Verbindung mit den ägyptischen Gottheiten vorläufig noch nicht zuerkannt werden.

Während der 10. International Conference of Archaeology and History of Jordan 2007 in Washington referierte Herr Saad Twaissi über die ausgemalten Bankettsäle im Siq el-Barid⁴⁵ und wollte dort neben Erosen und Weinranken auch eine Isisfigur erkennen⁴⁶. Da Twaissi noch nicht auf entsprechende Anfragen reagierte, wird die Publikation seines Vortrags in *Studies in the History and Archaeology of Jordan* (SHAJ) abzuwarten sein⁴⁷. Unterdessen erklärte Frau Lisa Shekede, London,

43 Borg (1996) 124ff.

44 Inv.-Nr. 11392: Roeder, Bronzefiguren, 259f. §315c Taf. 37g; Kaiser (1967) 103, Nr. 1003.

45 Einführend zum Ort: Wenning (1987) 90; McKenzie (1990) 43, 108, Taf. 113-115; Zayadine (1997) 54f.

46 Ich danke Herrn Robert Wenning herzlich, der mich auf den Vortrag und auf dessen Relevanz für diese Arbeit aufmerksam machte.

47 Siehe nun: Twaissi (2010) 39f.

die die gegenwärtige Instandsetzung der Fresken restauratorisch betreut⁴⁸, daß ihres Wissens keine Frauengestalt oder sonst ein Ägyptenbezug in den Malereien festzustellen wäre. Eine Verifizierung von Twaissis These würde den, neben dem besagten Akroterion der Khazneh, ersten Beleg für eine vorwiegend dekorative Verwendung ägyptisierender Motive in Petra darstellen. Ob sich hiermit dann zwingend eine kultische Verehrung ägyptischer Götter ergeben müßte, ist zusätzlich fragwürdig.

Ebenfalls nördlich von Petra wurden von amerikanischen Archäologen in den letzten Jahren die Spuren eines Bauwerks des 1. Jh. v. Chr. untersucht, das sich auf einem Felsrücken erhob und als Palastanlage rekonstruiert werden konnte⁴⁹. Angekündigt wurde, die Überreste würden neben anderem auch „Egyptian ... architectural and artistic ideas“ offenbaren⁵⁰. Es wäre wirklich nicht unwahrscheinlich, daß in diesem Raum und bereits zu dieser Zeit – der Palast wird der Epoche des nabatäischen König Malichus I. (59-30 v. Chr.) zugeschrieben – ägyptische oder vielmehr alexandrinische Zitate Aufnahme in den Dekor gefunden hätten⁵¹. Eine Untersuchung der Argumente hält dieser Behauptung allerdings nicht stand. Die Stelle der Abakusblüte nehmen an zahlreichen Kapitellen des Baus beispielsweise kleine menschengestaltige Köpfe ein, die überwiegend dionysischen und verwandten Ikonographien folgen. Auch andere Kapitelle weisen figurale Bestandteile auf, etwa Elefantenköpfe als Eckvoluten wie am sogenannten Great Temple im Stadtkern von Petra⁵². Für diese Art der Dekoration wird von den Ausgräbern ein ägyptischer Ursprung nahegelegt: „The use of heads as bosses perhaps developed as a decorative scheme from the Hathor-headed capitals of Middle-Kingdom Egypt.“⁵³ Ein solcher Schluß übersieht aber, daß auch außerhalb Ägyptens – etwa in Unteritalien/Sizilien – mit der Verwendung figuraler Elemente für Kapitelle experimentiert wurde⁵⁴. Jedenfalls muß zum Zeitpunkt der Planung und Errichtung der Anlage von Beidha ein spekulatives ägyptisches Vorbild nicht mehr vor Augen gestanden haben⁵⁵.

48 Mail vom 10. Februar 2009. Die Restaurierungsarbeiten sind Teil eines Gemeinschaftsprojekts zwischen Courtauld Institute London, dem Petra National Trust, der jordanischen Altertümerverwaltung und dem Petra Archaeological Park; eine Publikation der Arbeiten wird nicht vor dem Jahr 2011 erwartet. Mein Dank gilt Frau Shekede für ihre Auskunftsbereitschaft.

49 Bikai (2007) 369-374; Bikai (2008) 465-507.

50 Bikai (2008) 465.

51 McKenzie (1990) 85-104; McKenzie (2001); McKenzie (2010) 757ff.; vgl. Schmidt-Colinet (1997) 92f.

52 Gärtner (2003) 161.

53 Bikai (2008) 477.

54 Blanck (2000) 256.

55 Daß Hathorsäulen die Vorstufe der Entwicklung des Figuralkapitells bilden sollen, liegt besonders in der thematischen Anordnung in der grundlegenden Publikation von E. v. Mercklin begründet: v. Mercklin (1962) 5ff. S. auch Badawy (1969) 129-134. Es ist aber zu beachten, daß bei Hathorpfeilern und -säulen das vier- oder zweiseitige Kapitell vollständig aus einem Kopf bzw. einem Gesicht *besteht*; bei den römischen Figuralkapitellen ist letzteres nur ein *Teil* (und nicht einmal ein entscheidendes Teil) des Kapitells. Diese Einschätzung wurde mir in einem persönlichen Gespräch von Frau Edith Bernhauer bestätigt, vgl. Bernhauer (2005). Ptolemäische und römische Bildhauer in Ägypten waren sich selber möglicherweise nicht mehr so sicher über die

Unter den benannten Köpfen wurde auch einer als Isis erkannt. Einziges Argument für diese Identifikation sind die „Korkenzieherlocken“, die der Darstellung an den Schläfen unterhalb einer massiven Stephane eigen sind: „the coiffure with curkshrew curls was in vogue [sic!] in Ptolemaic Egypt, where several of the queens chose the hairstyle because it identified them with the goddess Isis.“⁵⁶ Zunächst ist zu bemerken, daß eine Erkennbarkeit von Isis allein aufgrund dieses einzelnen Motivs nicht wahrscheinlich ist. Eingedrehte Locken, die auf die Schultern fallen, existieren bereits an griechischen Koren oder Karyatiden, der Luxus- oder Schmuckcharakter ist gar nicht zu verkennen; daran orientieren sich zahlreiche archaisierende Kunstwerke des Hellenismus und der römischen Zeit⁵⁷. Die Art der luxuriösen, sorgfältig ondulierten Frisur ist dabei nicht auf Frauenbildnisse beschränkt. Kleinteilige Perücken aus zahlreichen, mehrreihig aufgebauten sog. Korkenzieherlocken gehören seit dem Hellenismus auch zur Afrikaner- oder Orientalenikonographie⁵⁸. Schon angesichts dieser Traditionen ist also Vorsicht geboten. Daß nun sowohl Isisbildnisse⁵⁹ – nicht zuletzt die Bildnisse der sogenannten *Isis dolente* (s. **Kap. E. 4.**) – als auch Porträts ptolemäischer und anderer, sogar nabatäischer Herrscher⁶⁰ mit solchen und ähnlichen Locken dargestellt wurden⁶¹, kann gar nicht bestritten werden; allerdings bleibt unklar, wie diese beiden Bereiche zusammenhängen und ob sie ursächlich aufeinander beziehbar sind: Es ist nicht ersichtlich, ob Isis zuerst die „Korkenzieherlocken“ trug und diese dann an die ptolemäische Königin weitergab, oder umgekehrt; gehört doch die Frisur auch nicht zur pharaonischen Isis-Ikonographie und kann dieser erst während des Hellenismus verliehen worden sein. Weiterhin ist es bei zahlreichen weiblichen Bildnissen aus Ägypten – so auch bei dem Bildnis in Kairo, das vom Beidha-Team zum Vergleich herangezogen wird⁶² – nicht deutlich, ob nun eine Göttin oder eine Monarchin gemeint ist⁶³. Viel vorsichtiger, da viel weniger antizipierend, wäre die These, daß für die Konterfeis beider Frauen – Isis und der Königin – die Haartracht parallel zueinander eingesetzt wurde. Das Erscheinungsbild beider Frauenrollen mußte damals neu entwickelt bzw. definiert werden: Was lag näher als hierbei auf bestehende Formeln der griechischen Kunst zurückzugreifen,

Verwendbarkeit des Hathor-Kopfes als Kapitell; so läßt es sich anhand mehrerer Grabstelen in Alexandria nachvollziehen, die von ägyptisierenden Ädikulen gerahmt sind. Hathorgesichter sind hier nicht die Kapitelle integriert, sondern diesen – wie als Abakus – aufgesetzt: Schmidt (2003) 108f., Nr. 62, Taf. 20; 110, Nr. 65, Taf. 18; 116f., Nr. 81, Taf. 27.

56 Bikai (2008) 500, Abb. 22 (11).

57 Vgl. als Beispiel für die Verwendung an Privatporträts ein Grabrelief des 1. Jh. n. Chr. in Kopenhagen: Johansen (1994) 310f., Kat.-Nr. 138. Vgl. ein Relief im Museum von Suweida: Sartre-Fauriat I (2001) 284f., Kat.-Nr. 47, Abb. 379.

58 Snowden (1970); Snowden (1983); Schneider (1986) 20, 215ff., Kat.-Nr. SO24; Schwentzel (2000) 21-33.

59 Walters (1988) 18f. mit Fn. 93.

60 Schmitt-Korte (1997) 102; Schmid (2001).

61 Svenson (1995) 85f.; 356, Abb. 6. Svenson spricht ebenfalls von „Isislocken“ trotz des eigenen Hinweises, daß diese Locken bereits im 4. Jh. in der Libya-Ikonographie vertreten ist.

62 Grimm (1975) Taf. 10; 11.

63 Svenson (1995) 229, Kat.-Nr. 99 versteht es als „Ptolemäerin mit Isislocken“.

die Exotik, ancienneté und Würde gleichermaßen vermittelten⁶⁴. Dieser Schluß zielt nicht gegen die grundsätzlich möglichen Verkettung von besagten Locken und Isis, sondern er erhellt, daß der Zusammenhang nicht zwingend und seinerseits nur ein Produkt mehrerer Traditionen ist, die sich auch anderweitig verbinden können⁶⁵. Zuletzt sei auch darauf hingewiesen, daß die Frisurform des Kopfes in Beidha singular ist, gerade im Vergleich zu den ägyptischen Bildnissen, deren Locken mindestens auf die Schultern, wenn nicht weiter reichen. Hinsichtlich der Identifikation der besagten Gestalt kann hier deswegen kein definitiver Vorschlag geboten werden, aber neben Isis ständen ebenso zahlreiche andere Möglichkeiten zur Verfügung⁶⁶.

Die Komplexe von Siq el-Barid und Beidha, deren Relevanz für den vorliegenden Zusammenhang angezweifelt wurde, sind aber dennoch der Überlegung wert, denn sie offenbaren ein weiteres Mal die grundsätzliche Bereitschaft in der Forschung, dionysische Emblematik mit den ägyptischen Göttern zu verbinden. Diese Assoziation ist zweifellos möglich, aber sie ergibt sich nicht automatisch und nicht in Petra. Grundlage dieser traditionellen Forschungsmeinung ist die Annahme, der mit Dionysos identifizierbare Gott Osiris sei auch in Petra verehrt worden. Wie die folgenden Kapitel (E. 3. 2. und E. 4. 4. 1.) zeigen werden, kann das aber nicht als erwiesen gelten.

64 Walters (1988) 12, Fn. 48 behauptet, daß die mehrreihig aufgebauten Perücken mit der altägyptischen sog. Dreiteiligen Perücken verbunden werden konnte. Aber selbst dann, wenn hier eine Abhängigkeit existiert, so ist doch auch die Dreiteilige Perücke wiederum nicht auf göttliche oder irdische Personen beschränkt gewesen.

65 Entsprechend wurde auch ein Königinnenkopf (?) mit solchen Locken, der in Petra gefunden wurden, bisher nicht als Isis angesprochen – völlig zu recht: Khairy (1986).

66 Parlasca, Kleinfunde, 129f. Abb. 1 präsentiert das „Bruchstück von der Lehne eines großen steinernen Throns“. Das Fragment zeigt einen weiblichen Kopf mit Korkenzieherlocken, aber ohne weitere Attribute, der einem kannelierten Kalathos vorgeblendet ist und neben dem sich beidseitig Voluten oder Flügel vorwölben. Obwohl Parlaschas Deutung zu bevorzugen ist, scheint doch eine Ähnlichkeit zwischen dem Beidha-Fragment und dem Thronfragment hinsichtlich der Ikonographie und der Verwendung in einem funktionalen Zusammenhang vorzuliegen. Trotz der vermeintlichen „Isislocken“ fühlt sich Parlasca nicht zum Erkennen einer Isis verpflichtet!

E. 3. KONTEXTE: VERTEILUNG DER ISIS-ZEUGNISSE IM GEBIET VON PETRA

Inhalt: *E. 3. 1. Einleitung – E. 3. 2. Löwengreifen-Tempel – E. 3. 3. Südlich der Via sacra: Katuteh und ez-Zantur – E. 3. 4. Töpferwerkstätten von ez-Zurrabeh – E. 3. 5. Nischenheiligtümer für Isis – E. 3. 5. 1. Sidd el-Mreriye – E. 3. 5. 1. 1. Nische A – E. 3. 5. 1. 2. Nische B – E. 3. 5. 2. Wadi Wigheit – E. 3. 6. Kontexte – Zusammenfassung*

E. 3. 1. Einleitung

Im Gegensatz zu zahlreichen anderen in dieser Arbeit vorgestellten Einzelfunden und Fundkomplexen existieren für nicht wenige Objekte aus Petra mehr oder weniger konkrete Angaben zu Provenienzen bzw. zu Räumen und Örtlichkeiten, die mit der Verehrung ägyptischer Götter verbunden werden können und verbunden werden. Es ist deswegen sinnvoll, die bisher notwendige, sehr an der Besprechung einzelner Stücke orientierte Vorgehensweise aufzugeben. Folgend sollen nicht alle Orte, an denen entsprechende Funde getätigt wurden, auf ihre „Isistauglichkeit“ überprüft werden. Jedoch weisen gewisse Objekte einen Schwerpunkt im oder beim Löwengreifen-Tempel aus (**Kap. E. 3. 2.**), andere stammen von den Hügeln südlich der Hauptstraße (**Kap. E. 3. 3.**), in einem Töpfereikomplex außerhalb Petras wurden wenigstens drei Statuetten gefunden (**Kap. E. 3. 4.**), und auch die beiden Nischenheiligtümer im Sidd el-Mreriye und Wadi Wigheit sollen als Teile dieser Topographie ausgewertet werden (**Kap. E. 3. 5.**). Anliegen des Kapitels ist es ebenso, die Datierungen zu überprüfen, die sich aus diesen Fundplätzen ergeben, und somit eine Chronologie des Isiskultes in Petra vorzubereiten. Mit dem darauffolgenden Kapitel (**Kap. E. 4.**) wird das wichtigste Phänomen dieser Entwicklung überprüft werden, dabei werden auch Statuetten aus den einzelnen Bereichen näher erläutert, die in den Unterkapiteln von **E. 3.** nur kurz angemerkt werden.

E. 3. 2. Löwengreifen-Tempel

Die Zahl der einschlägigen Testimonien aus den als Tempeln erkannten Gebäuden längs der Hauptstraße im Zentrum Petras ist zunächst äußerst gering. Das muß umso eher auffallen, als diesen Bauwerken bisher der größte Forschungsaufwand galt und sie Gegenstand langjähriger, ausgesprochen aufwendiger Grabungen sowie Rekonstruktionen waren. Im sogenannten Great Temple, auch Südtempel genannt, wurde lediglich eine tönernen Plakette mit der Darstellung des Harpokrates gefunden (**Kat.-Nr. E20**). Sie besitzt zwar innerhalb und außerhalb Petras mehrere interessante Parallelen (vgl. **Kap. E. 5. 2. 1.**), aber dieser eine Fund reicht wohl nicht aus, dem Great Temple eine besondere Position in der Infrastruktur der Isis-Verehrung zuzuweisen. Das Qasr el-Bint zeitigte offenbar gar kein Material, das sich mit den ägyptischen Gottheiten verbinden

ließe⁶⁷.

Angesichts dessen sticht der sogenannte Löwengreifen-Tempel, auch Nordtempel, durch seine Funde hervor. Der Tempel soll um die Zeitenwende errichtet worden sein, die früheste hier in der Nähe gefundene Inschrift stammt aus den Jahren 28/29 n. Chr.⁶⁸ Wegen des Erdbebens von 363 n. Chr. mußte der Bau zu dieser Zeit wohl aufgegeben werden; bis dahin wurde er aber offenbar mehrfach umgebaut. Über die äußere Gestalt und innere Ausstattung des Tempels existiert grundlegende Literatur⁶⁹, ein detailliertes Referat ist deswegen nicht notwendig. Es ist aber festzuhalten, daß das Gebäude im Vergleich zu anderen Sakralbauten Petras recht klein ausfällt, nichtsdestoweniger die für nabatäische Architektur als regelhaft erkannten Elemente aufweist, insbesondere das säulenbestandene Podium im Innern, auf dem wohl das Kultmal untergebracht war. Dies läßt die Vermutung zu, daß auch andere Erscheinungen des Grundrisses und der aufgehenden Architektur eher traditionellen Mustern oder jedenfalls lokalen Bedürfnissen folgen. Die auf der rückwärtigen Tempelfassade in der Längsachse des Gebäudes angebrachte Nische, wird schon aus diesem Grund wenig mit dem traditionellen ägyptischen Phänomen des Gegentempels oder der Gegenkapelle zu tun haben. Aufgrund der inneren Beschaffenheit eines nabatäischen Tempels, der sich durch die Umgehbarkeit des Allerheiligsten und nicht durch eine Cella am äußersten, hintersten Ende der Raumflucht auszeichnet, kann ein sogenannter Gegentempel in der ägyptischen Weise auch nicht funktionieren (vgl. **Kap. E. 6. 2. 1.**).

Der Ausgräber Philipp Hammond wurde indes nicht müde, die ägyptischen Funde und – seiner Meinung nach – Elemente des Tempels zu diskutieren und strapazieren⁷⁰. Zwar halten die wenigsten davon einer Überprüfung stand, aber dennoch wird der Löwengreifen-Tempel in der Literatur nach wie vor als Tempel für Isis oder sogar für Osiris erwähnt⁷¹. Als Zeuge wird dafür besonders ein hier gefundener Gesichtsbetyl angeführt, der die nabatäische Inschrift „Göttin des Hayyan, des Sohnes des Nayibat“⁷² trägt. Dadurch ist es zunächst wahrscheinlich, daß es sich entweder um Allat oder al-'Uzza⁷³ handelt. Ob in dieser Göttin aufgrund des Votivs auch die Tempelherrin gesehen werden

67 In **Kap. E. 6. 2. 1.** wird anhand des Tempels im Wadi Ramm die These der vermeintlichen Ägyptizismen in der nabatäischen Sakralarchitektur zurückgewiesen. Dazu gehört auch die Nische auf der Rückseite der Qasr el-Bint, bei der es sich kaum um einen sogenannten Gegentempel handeln kann.

68 QGN 237f., Nr. N.060.14h.01.

69 Wenning (1987) 228-233; Weber/Wenning (1997) 77-80; Healey (2001) 42-44; Netzer (2003) 81-85; Hammond (2003).

70 Hammond (1996) 101-111.

71 Hammond (1996) (bes. 111-116) und Hammond (1990). Die Thesen werden referiert bei Healey (2001) 43 (nennt Hammonds Thesen „highly suggestive“); Raymond (2008) 35, 55.

72 Hammond (1980); Weber/Wenning (1997) 79; Healey (2001) 43; QGN 248ff., Nr. N.060.141.01; Weber, Gadara Decapolitana, 527f., Kat.-Nr. G25, Taf. 184; Bartlett (2007) 68-70 Abb. 15.

73 Healey (2001) 107-119.

muß, steht dahin; die nicht wenigen Stuckfragmente aus der Cella verweisen typologisch eher auf die dionysische Sphäre⁷⁴. Die „Göttin des Hayyan“ ist in Stirnhöhe von einem Lorbeerkranz en relief umflochten. Der Versuch, diese Stele in Analogie zu der bei ez-Zantur gefundenen Augenstele mit Basileion (**Kat.-Nr. E12; Kap. E. 3. 3.**) mit einer Isiskrone zu ergänzen⁷⁵, ist fragwürdig⁷⁶. Wohl besitzt der Kranz des Betyls aus dem Löwengreifen-Tempel an zentraler Stelle die Einsatzmöglichkeit für einen Schmuckstein. Jedoch steht dieser in einer Reihe mit vergleichbaren Kränzen und Diademen⁷⁷. Die Möglichkeit, daß selbiger Stein nach oben mit zwei Federn zu verlängern wäre, ist schon aus Gründen der ikonographischen und technischen Logik unwahrscheinlich: Die Isiskrone müßte sich dann über den eigentlichen Betyl hinaus auf das rahmende Gebälk erstrecken und dabei sozusagen „um die Ecke“ wachsen. Außerdem ist auf einer älteren Aufnahme des Objekts zu erkennen⁷⁸, daß das Gebälk an dieser Stelle ehemals noch weiterführte und über der besagten Aussparung somit kein Platz für etwaige Federn eines Basileions zur Verfügung gestanden hätte.

Des weiteren wurde in der Literatur das Statuenfragment eines altägyptischen Osirophoros hervorgehoben und ausführlich beschrieben⁷⁹; das Statuenfragment kann nicht als eigenständiges Götterbild gelten⁸⁰ und wird deswegen nicht in den Katalog aufgenommen. Es wurde in der Cella des Tempels gefunden, die Bezeichnung als Votiv ist plausibel. Das Stück wird immer wieder als Osiris bezeichnet, da der heutige fragmentarische Zustand vor allem den mumifizierten Körper dieses Gottes wiedergibt. Die Verstümmelungen der ehemals viel größeren Priesterstatue lassen vermuten, daß das Ziel darin bestand, zu Bauzwecken einen annähernd gleichmäßigen, flachen Block zu erreichen: Während etwa die senkrechten Seiten kaum beschädigt wurden, kappte man den Oberkörper mit mehreren gezielten Schlägen. Das kann nur durch Personen geschehen sein, die sich mit dem harten, schwer zu bearbeitenden Material gut auskannten; als Ort dieses Ikonoklasmos ist deswegen eher Ägypten selber als Petra anzunehmen. Der Vergleich mit ähnlichen Fragmenten aus Phönizien, die in der Bronze- wie Eisenzeit gerne als Trophäe oder Souvenir von Händlern,

74 Hammond (1976) Taf. 57, 1; 63, 3: beide Male deutlich der Oberkörper eines tanzenden Satyrn; vgl. das Fragment eines Dionysioskopfes: Hammond (1996) 138 (AEP '75 RI #3).

75 Zayadine (1991) 289f.; Healey (2001) 43; 139 übernimmt die Spekulationen in der Literatur zu gutgläubig und redet von „Egyptianizing decoration“ (43); davon ist erst recht nichts zu erkennen; vgl. Bartlett (2007) 70.

76 Alpass (2010) 101f. hat sich dennoch überzeugen lassen.

77 Ein zentraler Stein im Kopfschmuck ist in allen möglichen Kontexten geläufig, etwa auch bei Kaiserporträts. Ein florales Band mit einem zentralen Stein scheint auch den Phanebal-Tempel zu Askalon geschmückt zu haben, s. Meshorer (1985) 27f. Nr. 50.

78 Unter anderem in: Lindner (1988) 87 Taf. 6B; LIMC 2 (1984) 167, Nr. 3*, s. v. Al-'Uzza Aphrodite (F. Zayadine).

79 Meza (1993); Meza (1996); Meza (1998); Weber, Gadara Decapolitana, 541, Kat.-Nr. G69, Taf. 125A-B. Skeptisch gegenüber einem hiermit beweisbaren nabatäischen Osiriskult ist: Bartlett (2007) 74.

80 Bosse (1936) 44f.

oder Soldaten aus Ägypten mitgebracht und in ein örtliches Heiligtum deponiert wurden, liegt nahe⁸¹. Entscheidend war hierbei wohl weniger der inhaltliche Bezug zwischen der dargestellten Ikonographie und dem beschenkten Tempelherrn, als das Material bzw. das fremdartige Sujet. In diesen Fällen kann angenommen werden, daß die meisten Stücke in bereits ramponiertem Zustand Ägypten verließen und dort unter Umständen bereits außer Funktion gestellt worden waren⁸². In späterer Zeit wurden gerne auch Bronzen aus Ägypten mitgeführt und mit entsprechender Aufschrift in levantinischen Heiligtümern deponiert (vgl. **Kap. B. 2. 1.**). Insofern könnte auch der Stifter des Osirophoros-Fragments im Löwengreifen-Tempel weniger einen ägyptischen Charakter der in diesem Heiligtum verehrten Gottheit zum Ziel gehabt haben, als die Weihung eines besonders alten und exotischen, damit also wertvollen Votivs. Daß man die spezielle Ikonographie in der Römerzeit allerdings durchaus noch zu deuten wußte, dokumentiert ein ähnliches Fragment – ebenfalls ein Osirophoros! – aus Tyros⁸³. Auf die Seite des Rückenpfeilers jener Statue haben spätere Hände mit groben Buchstaben, aber mit Rücksicht auf die zu dieser Zeit bereits bestehenden Bruchkanten die bilingue Information geschrieben, daß es sich hierbei um einen Priester handeln würde, der den Osiris trage: sacerdos Osirim ferens – προφή[της] Ὀσειριν κομᾶζ<ω>ν. Parallelen könnten nahelegen, daß die Inschrift nicht erst in Tyros, sondern bereits im Ursprungsland eingetragen wurde⁸⁴. Aus der Inschrift geht weiterhin nicht hervor, ob das Tyros-Fragment im Zusammenhang eines Osiriskultes zu denken ist⁸⁵; als eindeutige, erläuternde Parallele für das Stück aus dem Löwengreifen-Tempel muß es ausscheiden. Jenes kann sicher nicht als Beleg für einen Osiriskult vor Ort verstanden werden⁸⁶, es ist nebenbei bemerkt der einzige ikonographische oder sonstwie geartete Hinweis auf den Gott in Petra.

81 Die zahlreiche abbildende Literatur hier zu zitieren, erübrigt sich. Eine gute Übersicht zum Material liefert nach wie vor: Porter/Moss VII, 369-396.

82 Gubel (2002) 61f., Kat.-Nr. 45: das Büstenfragment einer Statue Osorkons I. im Louvre (Inv.-Nr. AO9502) wurde in Byblos gefunden. Die phönizische Votivinschrift respektiert die Bruchkante.

83 Parlasca (2004) 4. Die Inschrift auch: SEG 47, 2203; RICIS 402/0802.

84 **a)** Eine 33 cm hohe, spätägyptische Falkenstatuette, von Ludwig Borchardt in Oberägypten angekauft, soll sich heute im Archäologischen Museum in Posen befinden, wird aber als Inv.-Nr. 15722 des Ägyptischen Museums Berlin geführt, dessen Inventar sie für 1958 auch als vorhanden angibt. Sie trägt der Brust die Inschrift: ἱέραξ / ἱέραξ χρησθε χαίρε. Dem Formular zufolge handelt es sich natürlich um eine (wahrscheinlich römerzeitliche) Grabinschrift, als deren Träger aber ein sehr viel älteres Monument zweckentfremdet wurde, nicht ohne dessen Ikonographie sinnvoll mit dem Namen des bestatteten Hierax zu kombinieren. Das Stück ist publiziert in: Gudar och människör vid Nilen. Göteborgs Archeologiska Museum u. a. Ausstellungskatalog Göteborg (1973) 124, Kat.-Nr. 409, Abb. 33. Zu sprechenden Namen in Ägypten vgl. Riggs, Burial, 121. Vgl. eine Falkenstatuette im Louvre, deren magische Inschrift eindeutig auf Horus bezugnimmt: Skeen (2000). – **b)** Jean Bingen – Bingen (1998) 315ff. – hat auf eine Imhotep-Statue aus dem Fayum aufmerksam gemacht, die als Ehrenstatue für einen gewissen Herodes gedient hatte. Sie ist unter anderem mit Ασκληπιοῦ beschriftet, worin bislang die Filiation der beschenkten Privatperson gesehen wurde. Der Autor mutmaßt u. a., der Genitiv wäre vielleicht die „designation, certes insolite sous cette forme, du dieu dont la statue sert de support à un honneur rendu à Hérôdès, probablement un médecin.“

85 Dieser ist dort auch gar nicht belegt. Nur einige wenige Stücke weisen darauf hin, daß in Tyros ein ägyptischer Kult existierte (**Kap. F.**).

86 Vgl. auch Wenning (1987) 232: „Die Bedeutung des Fundes wird von Hammond wohl überbewertet.“

Weitere Artefakte aus dem Löwengreifen-Tempel, die im Sinne eines ägyptischen Kultes vorgebracht werden, müssen ausscheiden: Dazu gehört ein al fresco bemaltes Putzfragment aus der Cella, das wohl zu einem Band mit figürlicher Szene zu ergänzen wäre. Das bisher nur beiläufig erwähnte und vor allem miniaturhaft abgebildete Stück⁸⁷ wurde von Hammond mehrfach als „mystery frieze“ bezeichnet⁸⁸. Tatsächlich ist hier kaum etwas außer einer vielleicht schreitenden oder stehender Figur zu erkennen, erst recht kein Mysterium oder Mysterienkult. Daß Hammond sich das Innere des Tempels als dunkel oder dämmerig vorstellte⁸⁹, verleitete ihn zur Feststellung einer „mystery cult appearance of the temple“⁹⁰, was ihn weiterführte zur Isis. Nun ist bei einem heiligen Raum von limitierter Zugangsmöglichkeit, wie es auf fast jedes räumlich gefaßte Sanktuar zutrifft, nicht gerade mit strahlender Helligkeit zu rechnen. Außerdem passt nicht, daß ein solcher „Mysterientempel“ – an prominenter Stelle über der Hauptstraße Petras etabliert und über eine das Wadi eindrucksvoll überspannende Treppe erreichbar – kaum geheim oder versteckt zu nennen wäre.

So bleiben nur die im Katalog aufgeführten Statuetten übrig, deren Fundort und Kontext allerdings meistens mehr als unklar sind. Hier wurde eine Tonstatuette der Trauernden Isis mit Isisgewand gefunden, jedoch ergibt sich das nur aus einer mittelbaren Nachricht in der Literatur⁹¹. Unsicher ist auch der Fundzusammenhang einer Tonstatuette (**Kat.-Nr. E5; Abb. e-7**), deren Krone sie nicht in eine Reihe mit den trauernden Isides stellt, auch ist der Gestus der rechten Hand nicht erhalten. Wohl aber handelt es sich auf dem Kopf um eine Doppelkrone, die Gestalt kann also als ägyptische Gottheit angesprochen werden. Die Terrakotte **Kat.-Nr. E6 (Abb. e-8)** aus dem Löwengreifen-Tempel stellt Isis trauernd dar, dies gilt auch für eine Statuette aus Kalkstein (**Kat.-Nr. E7; Abb. e-9a – e-9d**), die ebenso im Naos-Inneren wie in den an den Tempel angrenzenden Bauten und Räumen gefunden worden sein könnte (vgl. **Kap. E. 4.**). Aus letzteren Bauabschnitten stammt ikonographisches Material, das weder bis dato aufgearbeitet wurde, noch auf seinen originalen Fundzusammenhang bzw. dessen Relation zum Tempel überprüft werden konnte⁹². Wie im **Kap. E. 5. 3.** über die im sogenannten „Metal Workshop“ aufgetane Sarapisbüste deutlich wird, kann es sich bei dieser Einrichtung auch um ein Altmetalldepot gehandelt haben, das in keiner näher

87 Healey (2001) 43f. mit älterer Literatur; Abbildung in: Hammond (1996) Taf. 31, 1.

88 Hammond (2003) 228

89 Tatsächlich ist die Art der Überdachung des Tempels und der Einfall von Tageslicht nach wie vor fraglich: Netzer (2003) 85.

90 Hammond (2003) 227.

91 Meza (1996) 167f., die sich hier auf eine persönliche Auskunft des Ausgräbers beruft.

92 Hammond (2003) 228 weist selber auf das Mißverhältnis zwischen dem verhältnismäßig fundarmen Tempelinneren und dessen näherer Umgebung hin: „In spite of the fact, that the interior of the temple was relatively barren of artifacts, the surrounding rooms of the complex were rich in recovered material.“

definierbaren Beziehung zu dem Tempel gestanden haben muß⁹³. Zuletzt sei noch auf den Harpokratesanhänger hingewiesen (**Kat.-Nr. E27**), der hier gefunden worden sein soll und starke Übereinstimmungen mit einer anderen Statuette aus Petra aufweist (**Kat.-Nr. E26**, vgl. **Kap. E. 5. 2. 2.**). Letztlich ist es nicht die überzeugende Kontextualisierung dieser Funde, sondern ihre Häufung am Ort, die nach wie vor an einer Verbindung zwischen dem Löwengreifen-Tempel und den ägyptischen Göttern festhalten läßt. Wie diese Verbindung jedoch ausgesehen haben kann, muß offen bleiben.

E. 3. 3. Südlich der Via sacra: Katuteh und ez-Zantur

Auf dem Hügel Katuteh südlich der Hauptstraße Petras wurde um 1960 durch ein britisches Team gegraben, das hier Privathäuser aufdeckte⁹⁴; Jahre später wurden die Arbeiten durch jordanische Archäologen weitergeführt⁹⁵. Es wurden allein von den Briten nicht weniger als 182 Terrakotten gefunden, deren umfassende Publikation allerdings noch nicht erfolgt ist⁹⁶. Viele der Statuetten stammen aus Abfallschichten, die frühere nabatäische Häuser zudeckten und sich deswegen nicht besser als ins 1. oder 2. Jh. datieren lassen. Das trifft wohl auch auf die beiden Isis- und die zwei Harpokrates-Fragmente zu (**Kat.-Nr. E8 mit Abb. e-10, E9, E23, E28**, s. hierzu **Kap. E. 5. 2. 2.**). Gemessen an der hohen Zahl der Terrakotten ist das kein beeindruckender Schnitt, jedoch ist nur weniger als die Hälfte der Statuetten anthropomorph und darunter folgen wiederum nur einige einer benennbaren Ikonographie. Aufgrund der Fundsituation kann auch nicht klar entschieden werden, ob die Katuteh-Terrakotten ehemals in einem privaten oder öffentlichen Kontext aufgestellt wurden.

Auf ez-Zantur wurde neben einer Terrakottastatuette der *Isis dolente* (**Kat.-Nr. E10; Abb. e-11**)⁹⁷ und einer Alabasterstatuette (**Kat.-Nr. E11; Abb. e-12**) auch ein Betyl mit der Darstellung des Basileions in der Krone (**Kat.-Nr. E12; Abb. e-13**) gefunden⁹⁸. Zwar ist der Fundort dieser Stele unsicher, aber der Bericht Manfred Lindners zeigt an, daß er sie eher in der Nähe der unten in Rede stehenden Terrasse EZ I als an anderen Stellen des Hügels entdeckte: „Bei der Begehung des Hügels ez-Zantur im Süden oberhalb der Stadtmitte von Petra fand ich am Hang eine Stele“. Das meint doch offensichtlich nicht den Süden von ez-Zantur, sondern: auf der südlichen Hangseite über der Kolonnadenstraße. Die Stele könnte sekundär als Fußbodenbelag genutzt worden sein, wie die

⁹³ Der linke Unterarm einer weiblichen Bronzestatuette – siehe Hammond (1976) Taf. 56, 3: aus dem North-Building-Complex – könnte ohne weiteres zu einer (Isis?-)Fortuna gehört haben, aber auch dieses Objekt wurde eben nicht im Tempel, sondern außerhalb entdeckt.

⁹⁴ Parr (1962) 789-791.

⁹⁵ Khairy (1990).

⁹⁶ Parr (1990) 77f.

⁹⁷ Weitere Statuetten soll Laurent Gogerat, Universität Basel, in seiner Dissertation bearbeitet haben.

⁹⁸ Über eine ikonographisch undeutliche Eros-Statuette aus einer Bronzeworkstatt am nördlichen Rand von EZ I siehe **Kap. E. 5. 2.**, bei der eine ägyptische Krone festgestellt wurde.

quer über die Stele verlaufende Abarbeitung andeutet (vgl. unten zur Fundsituation der Alabasterstatuette **Kat.-Nr. E11**).

Offenbar gibt es auch auf ez-Zantur einige Errata: Zwei Statuettenfragmente einer thronenden weiblichen Göttin wurden in den Räumen eines Hauses des 1. Jh. n. Chr. auf der Terrasse ez-Zantur IV (südlich von EZ I) gefunden. Die beiden Figuren wurden mit dem Hinweis publiziert, es würde sich wahrscheinlich um die „mourning or nursing Isis“ handeln⁹⁹. Eigentlich rät der fragmentarische Zustand beider Stücke von einer typologischen Bestimmung ab, jedoch kann die Identifikation als Trauernde Isis dennoch mit einiger Klarheit ausgeschlossen werden. Die Oberschenkel der einen Statuette von EZ IV sind so weit erhalten¹⁰⁰, um zu erkennen, daß hier weder der Horusknabe gesessen haben kann noch jemals die linke Hand mit einem Zweig im Schoß lag.

Die genannte Alabasterstatuette (**Kat.-Nr. E11; Abb. e-12**) wurde im spätrömischen Haus (Hauseinheit II) auf der Terrasse EZ I in Raum 27, der offenkundig zur Lagerung von Vorräten diente, als Teil des Fußbodenbelags entdeckt¹⁰¹. Kolb beschreibt sie sogar als „in den Boden eingepaßt“ und als „sicherlich der nabatäischen Hausausstattung“ entstammend¹⁰². Der Gebäudeteil wird wohl während der ersten Hälfte des 4. Jh. n. Chr. und dann nach dem Erdbeben von 363 bis ins 5. Jh. in Nutzung gestanden haben; die Verbringung der Isis in den ursprünglichen Plattenbelag des nabatäischen Hofes XXII (an der Stelle des späteren Raumes 27)¹⁰³ ist schwerlich genauer als ins 4. oder 5. Jh. zu datieren. Das Isisfragment steht damit in einer Reihe mit den Spolien aus den nabatäischen Vorgängerbauten, die für die Errichtung der spätrömischen Mauern verwendet wurden¹⁰⁴. Für die originale Nutzung der Isisstatuette kommt am ehesten das Haus in seiner Phase *Nabatäisch III* in Frage¹⁰⁵ (vom frühen 1. Jh. bis ins frühe 2. Jh. n. Chr.), die – getrennt durch einen Hiatus von etwa 200 Jahren – der spätrömischen Besiedlungsphase des Ortes vorangeht. Ein genauer Standort konnte aber durch die Ausgräber nicht erschlossen werden¹⁰⁶. Deshalb sind zunächst einige Anmerkungen zur möglichen Aufstellung der Statuette zu machen. Wie aus deren Gestaltung ohne Zweifel hervorgeht, stand sie – oder vielmehr: saß sie – ehemals vor einer Mauer. Die Vernachlässigung der Rückseite läßt vermuten, daß diese vormals nicht sichtbar war. Die

⁹⁹ Kolb/Keller (2002) 282f., Abb. 5-6.

¹⁰⁰ Kolb/Keller (2002) 282, Abb. 5.

¹⁰¹ Stucky, Kleinfunde, 341, Nr. 1 mit den Fundortangaben; zum Kontext: Kolb, Bauten, 68f., Abb. 105; Kolb (2000) 241f.; zu EZ I vgl. auch: Kolb (2007) 163f.

¹⁰² Kolb, Bauten, 68.

¹⁰³ Stucky, Bauten, 38; Kolb (2000) Abb. 21.

¹⁰⁴ Kolb (2000) 249.

¹⁰⁵ Stucky, Bauten, 21-46.

¹⁰⁶ Vgl. Stucky, Bauten, 45f. zur Nutzung der Räume; vgl. den Überblick in: Kolb (2003) 231ff.

Statuette, die ursprünglich wohl etwa 30 bis 40cm groß gewesen sein dürfte¹⁰⁷, muß auf einem Sockel oder Postament gesessen haben, um ungefähr in Blickhöhe zu geraten. Das spezifische Gewicht von Alabaster ist eher gering, so daß bei der angenommenen Höhe mit einer Masse von 10 bis 12kg zu rechnen ist. Allerdings scheint dies bereits Probleme bereitet zu haben – vielleicht aufgrund der Höhe der Aufstellung? –, so daß ein Bohrloch in den Hinterkopf der Statuette gesetzt wurde, um wohl einen Bronzesteg als Stütze oder Anker aufzunehmen.

Obwohl die Kostbarkeit des Objekts und diese Art der Aufstellung einen solchen Platz notwendig voraussetzen würden, scheitert der Versuch, in dem nabatäischen Haus der Phase III einen sakralen Raum auszumachen, möglicherweise schon an dem Umstand, daß der Verlauf der Mauern und insbesondere die Position der Türen wegen der spätantiken Überbauung oftmals nur sehr vage erschlossen werden können. Die folgenden Überlegungen gehen deswegen von den Schlußfolgerungen der Ausgräber hinsichtlich der nabatäischen Raumstrukturen und -fluchten aus. Im Mittelpunkt steht dabei die Entwicklung der Phase III 1 des Hauses ab dem frühen 1. Jh. n. Chr.¹⁰⁸ (**Abb. e-14a**), die im Laufe desselben Jahrhunderts (oder an dessen Ende?¹⁰⁹) umgebaut wurde (Phase III 2, **Abb. e-14b**)¹¹⁰, bevor es zu Beginn des 2. Jh. n. Chr. zu einer Brandzerstörung des ganzen Komplexes kam und dieser besagte 200 Jahre wüst lag. Offenbar wurde in Phase III 1 ein repräsentatives Haus errichtet, das im wesentlichen aus zwei Teilen bestand: einem Wohnbereich mit Höfen und Peristylen im Westen, dessen Haupteingang im Südwesten lag; sowie einem im Grundriß S-förmig verlaufenden Hof (XIII) im Osten¹¹¹, der seinerseits durch eine Tür in seiner südöstlichen Begrenzungsmauer betretbar war. Diesem Hof waren zwei kleinere Räume (X und XII) beigegeben¹¹², deren erster gleichzeitig als Übergang zwischen Hof und Wohnbereich diente, deren zweiter gleich neben dem erwähnten Hof tor situiert war. Es sei darauf hingewiesen, daß das einzige Scharnier zwischen beiden Bauteilen durch Raum X gebildet wurde, während die lange Mauer, die sich von Nordosten nach Südwesten durch den Komplex zog, die ganze Phase III hindurch als geschlossen zu denken ist¹¹³. In Phase III 2 wurde nun der beschriebene Hof XIII durch die Ziehung einer neuen Mauer an seiner Südostseite und Einrichtung neuer Räume mit neuer, höher liegender Pflasterung daselbst nicht nur verändert, sondern massiv verkleinert und auf seinen ehemaligen südlichen Abschnitt reduziert. Der vormals genannte Eingang in der Südostmauer des

¹⁰⁷Für eine genauere Berechnung muß man sich vergegenwärtigen, daß – wie im Katalogtext beschrieben – der Oberkörper leicht geneigt gewesen sein wird.

¹⁰⁸Stucky, Bauten, 18, Abb. 15.

¹⁰⁹Stucky, Bauten, 36, 37, Fn. 126.

¹¹⁰Stucky, Bauten, 35, Abb. 56.

¹¹¹Stucky, Bauten, 32-34.

¹¹²Stucky, Bauten, 31f.

¹¹³Stucky, Bauten, 23, 25.

Hofes blieb offenbar erhalten, der daran innen rechts anschließende Raum XII wurde allerdings zugunsten der Räume XIX und XX aufgegeben, die aber auch eine einzige Raumeinheit gebildet haben könnten¹¹⁴. Von Interesse ist vor allem Raum XVII (im äußerten Nordosten des ehemaligen Hofes XIII), zu dem vom nunmehr verkleinerten Hof kommend Raum XVIII überleitete. Zwar könnten diese beiden Räume auch bereits in Phase III 1 bestanden haben¹¹⁵, jedoch wurden sie erst in Phase III 2 in der heute sichtbaren Weise ausgestattet: Trotz der schwerwiegenden Veränderungen spätrömischer Zeit kann behauptet werden, daß die sorgfältige, technisch besondere Kalksteinpflasterung den Raum XVII¹¹⁶ ihn vor allen anderen Gebäudeabschnitten der Phase III 2 auszeichnet. Sie besteht aus sieben Reihen großer Platten, die längs der Raumachse verlegt sind und dabei sechs annähernd durchlaufende Fugen bilden. Während die je drei Plattenfolgen der rechten und linken Raumhälfte etwa dieselbe Größe aufweisen, zeichnet sich die Reihe in der Hauptachse durch deutlich verkleinerte Proportionen aus, außerdem sind ihre Platten querrrechteckig entlang der Raumachse gelagert, die auf diese Weise markant betont wird. Die sich hier schon abzeichnende Musterung des Bodens bzw. Gliederung des Raumes wird noch übertroffen durch ein direkt am Eingang befindliches Feld von sechs Reihen sechseckiger Kalksteinfliesen, die ihrerseits oben und unten durch Fliesen, an den Seiten aber durch kleinere rechteckige Quader gerahmt sind. Zwischen diesen beiden dekorativen Feldern durchzieht eine quergelagerte Plattenreihe den Raum, deren Oberkante 4cm über den vorbenannten zwei Feldern liegt. Aufgrund dieser einzigartigen Dekoration erscheint es nicht stimmig, Raum XVII bloß als zusätzlichen Wohn- oder sogar nur als Vorratsraum der Bauphase III 2 anzusprechen¹¹⁷. Es gilt vielmehr festzuhalten, daß die sonderbare Musterung des Bodens die durch Raum XVIII bereits vorgezeichnete axiale Gliederung unterstreicht und weiterführt: Von Hof XIII bzw. XXII kommend betrat man den Vorraum XVIII, schritt weiter zu XVII und war hier mit einer in die Tiefe gestaffelten Raumstruktur konfrontiert, die irgendeinem speziellen Sinn gedient haben muß. Die erwähnte, leicht erhöhte Plattenreihe könnte außerdem als Stylobat gedient haben. Eher als Profanbau könnte dieser strukturierte Raum als sakraler Bereich angesprochen werden. Auch hinsichtlich der Ausstattung ist der Vergleich mit zeitgleichen nabatäische Tempelbauten interessant: Der Great Temple und der Wadi Ramm Tempel weisen in ihren äußeren Bereichen eine sehr ähnliche, wenn natürlich auch größere und weiter dimensionierte Pflasterung durch sechseckige Kalksteinfliesen auf.

Die These lautet deswegen, daß im Laufe des ersten Jahrhunderts n. Chr. – und möglicherweise (s.

¹¹⁴Stucky, Bauten, 38.

¹¹⁵Stucky, Bauten, 37, Fn. 126.

¹¹⁶Stucky, Bauten, 36f., Abb. 57; Kolb, Bauten, 52, Abb. 74; 54, Abb. 77; 77, Abb. 112.

¹¹⁷Stucky, Bauten, 36, 46.

o.) bereits während der Phase III 1 – eine Kapelle neben dem Wohnhaus eingerichtet wurde, in der durchaus das oben beschriebene Bild der Isis Aufstellung gefunden haben könnte; dies vielleicht zusammen mit dem anderen ikonographischen Material von ez-Zantur. Zu einer solchen Aufstellung in beengtem Raum – XVII mißt 3,3mx5m, während die Haupträume der westlich gelegenen Wohnbereichs deutlich größer ausfallen – paßt auch besagte Einansichtigkeit der Isisstatuette. Ob die Figur dort allerdings als Kultbild fungierte, sei dahingestellt; ebenso, ob die mutmaßliche Kapelle als öffentliche oder private Einrichtung anzusprechen sei. Immerhin ist auffällig, wie der in Phase III 2 neu definierte Hof und die flankierenden Räume sich von dem westlich gelegenen Wohnbereich in EZ I absetzen. In letzterem schieben sich abgrenzend kleinteilige Abschnitte vor die großzügiger dimensionierten, luxuriösen Privaträume; nach einer verwinkelten Übergangsphase öffnet sich der Bau nach innen immer mehr. In dem Teil des Hauses mit dem mutmaßlichen Sanktuar verläuft alles spiegelbildlich: Hinter einem offenen Hof, der fast zur Versammlung einlädt, staffeln sich immer enger und exklusiver, dabei aber nicht weniger aufwendig, die Räume für besondere Aufgaben. Schon diese deutliche Differenz zwischen den beiden Architekturkonzepten legt eine unterschiedliche Absicht nahe: das eine trennt den öffentlichen und den privaten Bereich voneinander, das andere führt von einem weiten Außen zu einem engen Innen. Angesichts der beschriebenen Unsicherheiten sollte darauf verzichtet werden, die Spekulationen noch weiter zu treiben. Es sei jedoch betont, daß das zuletzt beschriebene Konzept dem des ägyptischen Tempels¹¹⁸ weit näher kommt als etwa die vermeintlichen Gegentempel in der nabatäischen Architektur (s. **Kap. E. 3. 2.; Kap. E. 6. 2. 1.**).

E. 3. 4. Töpferwerkstätten von ez-Zurrabeh

Östlich des Felskessels von Petra und etwas nördlich des modernen Besucherzentrums im Wadi Musa wurde ein regelrechtes antikes Handwerkerviertel entdeckt. Ein kleiner Ausschnitt dieses Geländes wurde 1979-1991 ergraben¹¹⁹. Danach scheinen hier vom zweiten bis ins sechste Jh. n. Chr. mehrere Brennöfen in Betrieb gewesen zu sein. Bestimmte keramische Fundstücke weisen darauf hin, daß nicht erst im zweiten Jh., sondern bereits in der vorangehenden Zeit getöpft wurde. Die Produktion, die nicht in jedem Fall einem der Öfen zugewiesen kann¹²⁰, umfaßte nicht nur Gefäße (in früherer Zeit vor allem Feinkeramik), sondern auch Röhren und koroplastische Erzeugnisse, von denen bisher nur ein Bruchteil publiziert ist. Wahrscheinlich stammt auch die Statuette der Isis lactans von diesem Ort, die laut Inventarbuch in Amman in Wadi Musa gefunden

¹¹⁸Assmann (1991) 39f.

¹¹⁹Zayadine (1982) 380-393; Amr (1991); Parlasca (1997) 137-140; Kolb (2000) 231f. mit Abb. 16.

¹²⁰Zayadine (1982) 386-9 schweigt über den genauen Fundort der meisten Statuetten und datiert sie von nabatäischer bis spätrömischer Zeit; vgl. auch ebd. 382.

wurde (**Kat.-Nr. E2**; s. oben **Kap. E. 2. 4.**); ebenso das Fragment eines Harpokratesstäfelchen (**Kat.-Nr. E22**; vgl. **Kap. E. 5. 2. 1.**). Eine *Isis dolente* (**Kat.-Nr. E13**; **Abb. e-15**) datiert Fawzi Zayadine, weil er ihre beiden Hauptfragmente in spätrömischen Schuttgruben fand (die aber auch nabatäische Keramik enthalten haben sollen!), ins 2. Jh. n. Chr. Es versteht sich, daß diese Feststellung nur einen Annäherungswert darstellen kann. Eine andere anthropomorphe Statuette – wenn auch wohl keine Isis – fand sich 1991 in einem ins 2. Jh. datierbaren locus¹²¹. Zwei weitere, sich einander sehr ähnelnde Statuetten der Trauernden, die wie obige aus lokaler Produktion stammen werden, wurden hier ebenfalls entdeckt (**Kat.-Nr. E14/E15**; **Abb. e-16 – e-17**). Sie wurden zwar aus Vorder- und Rückseitenmodeln geformt, dabei aber wie die erwähnte Lactans massiv gearbeitet. Beide verfügen an der Unterseite über ein offenbar antikes Loch, das nicht gebohrt, sondern mitgeformt ist. Sicher diente es der Aufstellung. Stilistisch gesehen fällt nicht nur die starke Vereinfachung und Verflachung des Dolente-Schemas auf, sondern auch der Umstand, daß diese beiden letzten Statuetten nicht die für nabatäische Terrakotten typischen zahlreichen Nachbearbeitungsspuren aufweisen. Ein Hinweis auf einen Kultbetrieb in der Gegend von ez-Zurrabeh hat sich bisher nicht ergeben, die hier entstandenen Produkte waren wahrscheinlich zur Nutzung im Talkessel von Petra bestimmt.

E. 3. 5. Nischenheiligtümer für Isis

Die Isisbildnisse der beiden folgend dargestellten Heiligtümer¹²² sind nicht in den Katalog aufgenommen worden, weil sie im Zusammenhang ihrer baulichen Fassung zu bewerten sind. Es handelt sich nicht um isoliertes ikonographisches Material. Die beiden Heiligtümer haben zunächst keinen Bezug zueinander. Sie liegen weit auseinander: das eine westlich oberhalb des Stadtzentrums von Petra, das andere mehrere Kilometer südlich davon. Dennoch sind beide der Isis gewidmet und zeigen die Göttin auch in anthropomorpher Gestalt.

E. 3. 5. 1. Sidd el-Mreriye¹²³

Westlich oberhalb der Stadt öffnet sich das Wadi Siyyagh in den Talkessel. Kurz vorher, in einer seitlichen Abzweigung des Wadis nach Norden (Sidd el-Mreriye), befindet sich das Nischenheiligtum auf einem schmalen Felsband, das an manchen Stellen nur wenige Meter breit ist und ungefähr von Süden nach Norden verläuft. Der Weg dorthin war in der Antike durch einen extra

¹²¹Amr (1991) 318.

¹²²Bartlett (2007) 73f.

¹²³Neben der unten zitierten Literatur finden sich Angaben zum Ort auch in: Wenning (1987) 260; Merklein/Wenning (2001); Alpass (2010) 95-98. Die Thesen von Janif (2004), der unter anderem in den Darstellungen der drei Nischen eine Wiedergabe der Kultbildgruppe im nordsyrischen Hierapolis erkennen möchte, werden hier nicht weiter verfolgt. Vgl. die Angaben bei Alpass (2010) 97f.

angelegten Pfad erleichtert, wie Abarbeitungen etwas unterhalb des Felsbandes andeuten. Es ist wohl wahrscheinlich, daß dieser Pfad, der allerdings nur von Menschen und einzellaufenden Tieren, nicht aber von irgendwelchen Vehikeln benutzt werden kann, ursprünglich allein zu den noch zu beschreibenden Nischen führte. Im Norden bricht das Felsband ab, eine Fortsetzung seines Verlaufs ist nicht feststellbar.

Eine Reihe von vier Nischen (**Abb. e-18**)¹²⁴ erstreckt sich auf der dafür extra geglätteten Felswand; eine weitere Nische, die sich noch weiter im Süden befindet, wird hier vernachlässigt, weil sie nicht zur folgend beschriebenen Reihe zu gehören scheint¹²⁵. Die zwei linken Nischen besitzen nicht nur etwa dieselbe Höhe, sondern suchen auch beide ihren oberen Abschluß in der Unterkante der darüberliegenden, wohl härteren Felsschicht. Dies tut auch die dritte Nische, jedoch ist ihre weitere Form wegen der zunehmend abgeschlagenen Felsfläche schwer nachzuvollziehen; sie scheint einen Betyl zu enthalten. Ganz anderer Gestalt ist zuletzt die ganz rechte Nische, die offensichtlich ein Becken enthielt. Die vier Nischen scheinen ein Ensemble zu bilden, jedoch ist es nicht sicher, ob sie alle zur selben Zeit oder mit zeitlichem Abstand zueinander eingerichtet wurden. Es wurde vermutet, daß der „wasserreiche Verehrungsort“ gewisse Anspielungen auf eine ägyptisierende „Nilsymbolik“ bereit halte¹²⁶. Warum dieser Ort, der selber keine Quellen besitzt, über mehr Wasser verfügen soll, als manch anderer in Petra, ist nicht ersichtlich. Man könnte sich denken, daß diese Theorie auf der Grundlage Pseudo-Lukians entstanden ist, der den byblischen Kult des Adonis-Osiris mit dem jährlichen Anschwellen des Nahr Ibrahim verbindet¹²⁷. Ähnliches hier in Petra zu erwarten, scheint etwas zu weit zu führen¹²⁸.

E. 3. 5. 1. 1. Nische A

Im folgenden gilt die Aufmerksamkeit der ersten Nische (**Abb. e-19a – e-19c**), deren Höhe ca. 70cm beträgt, die Breite ca. 60cm, die Tiefe ca. 30cm; die Höhe der Figur wird mit 47,5cm angegeben¹²⁹. Auf beiden Seiten dieser Nische, die auch gleichzeitig am besten erhalten ist, können

¹²⁴Bei Merklein/Wenning (1998) sind dies die Nummern Iff.

¹²⁵Merklein/Wenning (1998) 166.

¹²⁶QGN 257, Nr. N.06024.01.

¹²⁷de dea Syria 8.

¹²⁸Es ist hier wohl auch sonst ein Einfluß der Osirisrhetorik zu vermuten (vgl. neben der Einleitung vor allem **Kap. E. 4. 5. 1.**). In dieselbe Richtung geht die Bemerkung Manfred Lindners, der angesichts des in **Kap. E. 3. 5. 2.** noch zu beschreibenden Nischenheiligtums behauptete: „Wer sich von Abu Khusheiba oder vom Wadi Araba her nach vielen Stunden in Hitze und Staub Petra näherte, wird das kühle Wasser in der schattigen Klamm gern mit der Anbetung der Isis verbunden haben.“ Lindner (2003) 183. So realistisch die Annahme des Durstes sein dürfte, so wage bleibt die Verbindung zur Isis, solange der hier insinuierte kultische Vorgang nicht bewiesen werden kann. Vgl. etwa auch die begriffliche Übereinstimmung zwischen Lindner und der in Caesarea Maritima entdeckten Osiris-Inschrift (**Kap. B. 3. 5.**).

¹²⁹Merklein/Wenning (1998) 169.

die Zeilen einer nabatäischen Inschrift erkannt werden. Diese wird hier nur in der Übersetzung derjenigen Zeilen, die eindeutig lesbar sind, wiederholt¹³⁰. Links der ersten Nische steht: „Diese Göttin (ist) Isis, die gemacht haben die Söhne des ...“ (es folgen teils fragmentierte, nabatäische Namen). Rechts davon steht: „Am ersten (Tag) im (Monat) Iyyar, im Jahr fünf des Obodas des Königs“. Der Anfang der ersten Hälfte soll nach Meinung mancher um einige Buchstaben zu erweitern sein, jedoch ist es völlig hypothetisch, an dieser Stelle die nabatäische Übersetzung des aretalogischen ἐγὼ εἶμι zu erwarten. Das Ende der Inschrift ist ebenfalls nicht unumstritten, es ändert dies allerdings nichts an der inhaltlichen Aussage des vorangehenden Texts. Die Editoren sind sich aber darin einig, daß aufgrund von Paläographie und Titulatur in diesem Obodas am ehesten Obodas III. zu erkennen ist, der von 30-9 v. Chr. regierte. Daraus ergibt sich eine Datierung der so gerahmten Nische (und wahrscheinlich auch noch der folgenden) in die Jahre 25/24 v. Chr.

Es kann kein Zweifel bestehen, daß sich die Inschrift auf die in der ersten Nische befindliche Gestalt beziehen muß. Herbert Donner hat gemutmaß¹³¹, daß es sich um die Vorstellung oder Einführung der Göttin Isis handelt, die vordem also unbekannt gewesen wäre. Merklein und Wenning wiesen dagegen darauf hin, daß das Formular auch dazu gedient haben könnte, eine figürliche Darstellungsweise an die Nabatäer zu vermitteln, die sich zur Zeit des ausgehenden Hellenismus an die Verwendung anthropomorpher Bilder gewöhnen sollten¹³². Letztere These erregt aus zwei Gründen Widerspruch: Zum einen standen die Nabatäer zur festgestellten Zeit bereits seit Jahrzehnten in engem Kontakt zur hellenisierten Umwelt, in der sie auch politisch eine nicht unbedeutende Rolle spielten und dabei wohl Bilder zur Gesicht bekommen haben werden. Zum anderen weist die Bemerkung von Merklein/Wenning die Annahme Donners nur in einer Hinsicht zurück und bestätigt sie in anderer. Auch Donner geht ja davon aus, daß die Isis den unwissenden Nabatäern hätte vorgestellt werden müssen, sieht dies aber im Einklang mit dem absoluten Neuerscheinen der Göttin. Merklein/Wenning implizieren mit ihrer Auslegung, daß Isis schon vorher in Petra verehrt worden war, allerdings nicht in menschlicher Gestalt bekannt war. Dem entgegen steht aber eine grundlegende Erfahrung: Die griechen- und römerzeitliche Verehrung der Göttin Isis entwickelte sich zwar auf altägyptischer Grundlage und gab diesen Zusammenhang auch nie auf, öffnete sich aber mehreren Interpretationen und Umdeutungen, wozu auch eine Reformation der zuständigen Ikonographien gehörte¹³³. Dadurch wurde die Religion vermittelt,

¹³⁰Hinsichtlich der Übersetzung vertraut der Verf. den Angeboten in der Literatur; das folgende zusammengefaßt bei: Merklein/Wenning (1998) 167f.; s. auch QGN 256f., Nr. N.06024.01; RICIS 404/0501; vgl. Milik/Starcky (1975) 120-124.

¹³¹Donner (1995) 13f.

¹³²Merklein/Wenning (1998) 169 mit Fn. 29.

¹³³Zwar scheint der Prozess im frühen bzw. hohen Hellenismus nicht abgeschlossen gewesen zu sein, jedoch bilden

dadurch war sie nachvollziehbar und erkennbar, ohne Bilder ist der griechisch-römische Isiskult nicht vorstellbar. Es scheint deswegen unwahrscheinlich, daß die Nabatäer schon vor der Entstehung des Nischenheiligtums im Wadi es-Siyyagh an die Isis geglaubt haben sollen, ohne mit deren naheliegendsten Medium, dem Bild, konfrontiert zu werden. Der einzige bekannte anikonische Hinweis auf die Göttin – der auf ez-Zantur gefundene Isis-Betyl (**Kat.-Nr. E12**) – ist zwar nicht sicher datiert, wird aber ebenso wie die Alabasterstatuette (**Kat.-Nr. E11**) aus den dortigen Häusern stammen und wäre dem hier in Rede stehenden Nischenheiligtum chronologisch nachzuordnen. Donners Gedanke, daß sich in der Inschrift und dem Relief wirklich das erstmalige oder jedenfalls ein recht frühes Erscheinen der Isis manifestiert, verliert entsprechend nach wie vor nichts von seiner Plausibilität.

Nun zu der in besagter ersten Nische dargestellten Figur, deren religiöse Bedeutung – das sei zunächst betont – sich vor allem aufgrund des beschriebenen *setting* ergibt, weniger aber aus einer eindeutigen Ikonographie heraus: Mutwillig abgeschlagen wurden das Gesicht, der rechte Arm und die linke Hand sowie weite Teile des Schoßes und beider Knie. Die unteren Bereiche der Darstellung mit dem Thron sind stark abgewaschen, was aber kaum mit Libationen oder einem „Wasserkult“ zu tun haben dürfte (s. oben), sondern mit der Tatsache, daß dieser Bereich dem vom Felsen herabstürzenden Wasser ausgesetzt ist. Die Göttin sitzt auf einem zweiteiligen Thron, der zunächst aus einem Haufen von Felsbrocken besteht; dieser wiederum ruht zusammen mit den Füßen der Dargestellten auf einem in der Vorderansicht zweibeinigen Podest. Die Kombination macht deutlich, daß der Fels als die eigentliche Sitzgelegenheit der Isis zu verstehen ist, während das besagte Podest als eine Art Postament für beide dient¹³⁴. Nicht klar ist, ob die reliefierte Gestalt als Wiederholung einer Statue auf ihrem Sockel zu verstehen ist. Der Felsenthron besitzt eine merkwürdige Übereinstimmung mit mehreren Darstellungen der *Isis dolente*, denen das Attribut ebenfalls eigen ist (vgl. **Kap. E. 4.**). Allerdings muß hier keine Verbindung bestehen, da – wie im weiteren beschrieben (s. unten) – die Körperhaltung der Gestalt in der Nische nicht dem *Dolente*-Schema entspricht. Das Sitzen auf einem Felsen wird in der griechisch-römischen Welt weithin verwendet, nicht nur in der Trauerikonographie (vgl. **Kap. E. 2. 2.**); allgemein bedeutet es die Situierung und Wirksamkeit der Gottheit in der und durch die freie, wilde und fruchtbare

Bilder dieser Zeit (Göttin und Menschen) bereits Vorformen späterer Ikonographien: a) Ptolemäerinnen in Knotenpalla auf den sogenannten Ptolemäerkannen: Thompson (1973); Kleopatra (1989) 202ff., Kat.-Nr. 64. b) hellenistische Darstellungen der Isis oder ihrer Dienerinnen: Eingartner (1991) Kat.-Nr. 2; 5; 7; 8; 98. c) Ab dem späteren Hellenismus (spätes 2. Jh. v. Chr.) wird die graeco-ägyptische Terrakottenproduktion von Isis-Typen angesetzt: Bayer-Niemeier (1988) 55ff.; Fischer (1993) 89f.

¹³⁴Die Seitenansicht erhellt, daß es sich bei dem Podest nicht um einen Schemel handelt, der vor den Fels gestellt wurde; so angenommen bei Merklein/Wenning (1998) 171.

Landschaft: Entsprechend kann Pan auf einem Felsenthron sitzend dargestellt werden¹³⁵; ebenso die Pax auf dem Friedensaltar des Augustus¹³⁶. Ist im letzten Fall der Fruchtbarkeitsaspekt besonders angesprochen, so besitzt der Felsenthron im östlichen Kontext eine viel generellere Aussage: Hier war die Situierung von Himmels- und Gewittergöttern auf Bergen oder Gebirgen eher eine Regel, denn erklärungswürdige Ausnahme; ob es sich dabei nun um den Gott auf dem Karmel (vgl. **Kap. B. 5. 2. 2.**) handelt, den Jahwe vom Garizim (vgl. **Kap. B. 7. 3ff.**) oder den auf dem Berge Horeb. Ähnliches gilt auch für weibliche Gottheiten, etwa für Ishtar vom Amanus oder die Aphrodite vom Libanon¹³⁷; in dieser Tradition ist wohl auch der Steinthron zu verstehen, auf dem die Tyche von Antiochia dargestellt ist¹³⁸.

Es ist in der Nische im Sidd el-Mreriye eine weibliche Gestalt zu erkennen¹³⁹, auch wenn der Oberkörper zunächst kaum klare Vorstellungen vermittelt. Die Gewanddrapierung – der die Schenkel verhüllende Mantel, unter dem glockenförmig das feinere Untergewand hervorschaut – ist so aber nicht bei einer männlichen Person zu erwarten. Die tiefere Führung des Mantelsaumes und die Zerrfalten, die diagonal vor den Schienbeinen verlaufen, zeigen an, daß das rechte Bein als vorgestellt zu denken ist. Solche Details stehen ebenfalls dafür, daß der Bildhauer bei aller Derbheit der Ausführung gewissermaßen vertraut war mit den ikonographischen Regeln griechischer Kunst. Der weitere Verlauf der Gewänder ist allerdings nur noch schwer nachzuvollziehen. Merklein/Wenning wollen zu Recht keine Knotenpalla erkennen¹⁴⁰. Bestes Argument für diesen negativen Befund ist aber nicht die stark beschädigte Fläche der Brust, sondern der Umstand, daß der Mantel von hinten kommend über den ganzen rechten Arm gezerrt ist; eine Drapierung, die bei der Palla technisch gar nicht möglich wäre. Das bekannte Isisgewand scheidet also sicher aus. Ebenso wenig kann ein Trauergestus dargestellt gewesen sein: Merklein/Wenning haben richtig gesehen, daß der Umriß des quer über die rechte Brust gelegten Unterarms sich noch als Bruchfläche abzeichnet, daß sein Ellbogen aber über den heutigen Körperkontur hinaus stand und nun abgeschlagen ist. Man kann deutlich erkennen, wie sich die rechte Hand ehemals in den Mantel krallte und solchermaßen die Zerrfalten hervorrief, die fächerförmig den Unterleib und den linken Arm überziehen. Der Ausgangspunkt dieser Falten liegt eindeutig über der Körpermitte, dort wo die Faust angenommen wird. Isis ist hier also wie zahlreiche weibliche (aber auch männliche) Figuren zahlreicher griechisch-römischer Grabreliefs und -statuen im Pudicitia-Schema dargestellt¹⁴¹. Ein

135Herbig (1949) 41f.

136Zanker (1997) 177ff.

137Haas (1982) 86-104.

138Hörig (1979) 151.

139Jetzt auch Zayadine (2009) 298, Nr. add. 3.

140Merklein/Wenning (1998) 172.

141Cremer (1991) 81-90; Koch (1994) 123ff.

Problem besteht darin, daß dieser Habitus eher für Privatpersonen als für Gottheiten angewendet wurde; und nie – soweit ich sehen kann – für Isis. Hier existiert eine seltsame Parallelität zu der in **Kap. E. 4.** behandelten Trauerikonographie, die sich ebenfalls am ehesten aus der griechischen Funerärkunst ableitet.

Den Kopf (**Abb. e-19c**) krönt ein kleiner, kaum noch verifizierbarer Aufsatz. Sicher handelt es sich dabei nicht um ein Basileion, dessen Reste sonst noch höher hinaufreichen müßten; ebensowenig um einen Polos oder Modius¹⁴². Selbst wenn wie im vorliegenden Fall mit erheblichen Beschädigungen zu rechnen ist, sollten doch Spuren dieser vergleichsweise signifikanten und vor allem nach oben hin ausladenden Kronen im Reliefgrund als Bosse erfahrbar sein. Davon ist aber nichts zu merken, vielmehr ist der Querschnitt des erhaltenen Restes des Kopfschmucks sehr gering. Letzterer war also entweder schmal und hoch, müßte dann aber freistehend vom Felsgrund gewesen sein (was allerdings aufgrund des eher brüchigen Materials auszuschließen ist), oder er besaß eher die kugelige, knotige Gestalt, die heute zu erraten ist. Es sei eine weitere Alternative vorgeschlagen: Vielleicht handelt es sich hier um den Überrest einer einfachen Sonnenscheibe, die Isis anstatt ausführlicher Kronen durchaus tragen kann¹⁴³. Über der rechten Schulter steht ein Steg vor, bei dem es sich nur um eine Locke oder den Rand eines über den Kopf gezogenen Schleiers handeln kann, der allerdings auf der gegenüber liegenden Seite ein entsprechendes Pendant nicht hinterlassen hat. Vielleicht war das Haupt danach etwas nach links gedreht. Zum Vergleich für die Kombination aus Schleier und Krone sei auf den bekannten Isiskopf der Isis verwiesen, der sich in Trier befinden (**Abb. e-20**)¹⁴⁴. Auch wenn dieser Kopf vielleicht etwa zwei Jahrhunderte jünger ist als die Isis vom Sidd el-Mreriye, so liefert er doch eine Vorstellung davon, wie letztere vollständig ausgesehen haben könnte.

E. 3. 5. 1. 2. Nische B

Die zweite Nische (**Abb. e-21**) beherbergt eine extrem verwaschene Gestalt, die Joseph Patrich als „bottlelike stele“ ansprach¹⁴⁵. Dies spiegelt den indifferenten Forschungsstand: Es ist schon umstritten, ob es sich um einen Betyl oder um eine anthropomorphe Ikonographie handelt¹⁴⁶. Zuletzt haben Merklein/Wenning auf Faltenreste am Fuße der Darstellung hingewiesen, was wohl eindeutig für letzteres spricht¹⁴⁷. Ihre zweite Beobachtung lautet, daß man wegen der direkten

¹⁴²Merklein/Wenning (1998) 171 sehen hier ein Basileion.

¹⁴³Eine Parallele könnte unter anderem ein Isiskopf aus Byblos sein: Dunand, Atlas, Taf. 150, Nr. 12615 (vgl. **Kap. F.**).

¹⁴⁴Schindler (1972) 40, Abb. 121 (Inv.-Nr. 10408).

¹⁴⁵Patrich (1997) 98.

¹⁴⁶Wenning (1987) 260; Donner (1995) 15f. (die dortige Abb. 7 ist seitenverkehrt).

¹⁴⁷Alpass (2010) 97 übersieht diese Beobachtung offenbar.

Nachbarschaft mit der erstbehandelten Figur „an eine weitere Isisdarstellung ... vielleicht an eine Isis lactans“ denken könnte¹⁴⁸. Diese Folgerung erscheint aber nicht zwingend. Zusätzlich sei an den Umstand erinnert, daß für die erstbeschriebene Darstellung ja überhaupt kein traditioneller Isistypus gewählt wurde; so muß deswegen auch keiner für die zweite Figur erwartet werden. Mit der ersten Nische existiert insofern eine Übereinstimmung als die Darstellung einer anthropomorphen Figur in einer peträischen Kulturnische nicht eben häufig ist. Allerdings sagt dies ebenfalls nichts darüber aus, ob hier an eine Isis zu denken ist, oder auch, ob die beiden Nischen unmittelbar gleichzeitig und komplementär zueinander angelegt wurden. Zwar besitzen beide Nischen ähnliche Dimensionen, doch ergeben sich bei näherer Betrachtung deutliche technische Unterschiede: Nische B ist weniger tief als Nische A; der Untergrund wurde unterschiedlich behandelt: Während ein Streifen rund um die Isis in Nische A extra geglättet und sogar vertieft wurde, ist der Reliefgrund in Nische B in einem gepickten Zustand belassen worden.

Die Nachbarschaft zu einer Isisdarstellung verlangt aber nach einer Erklärung der zweiten Nischenfigur: Es muß davon ausgegangen werden, daß deren sichtbarer Kontur den direktesten Zugang zur ehemaligen Gestalt bietet, während die Binnenstruktur weitgehend verloren ist und allenfalls sekundär herangezogen werden kann. Danach könnte es sich bei dem glockenartig erweiterten unteren Abschnitt um den Fuß einer thronenden Gestalt handeln, während die mittig links und rechts vorstehenden Zacken Ellbogen sein werden, deren Unterarme entweder im Schoß liegen oder in irgendeiner Funktion vor der Körpermitte gehalten werden. Letzteres dachten wohl bereits Merklein/Wenning, äußerten aber gleichzeitig Zweifel, da die bewußten „Zacken“ nicht gleichmäßig ausfallen würden. Das ist richtig, muß aber nur stören, wenn man eine völlig symmetrische Darstellung erwartet. Die benachbarte Thronende gibt jedoch den Hinweis, daß eine rhythmisch bewegte Gestalt wahrscheinlicher ist. Danach stand nun bei der Figur in Nische B der linke Fuß vielleicht etwas vor, was mit der Tatsache einhergeht, daß der linke untere Kontur etwas steiler ist als der rechte; da deswegen der linke Oberschenkel etwas tiefer gelagert vorzustellen ist, muß der linke, hierauf ruhende Unterarm auch etwas tiefer positioniert gewesen sein. Ergo fällt sein seitlicher Kontur straffer und weniger markant aus, als auf der gegenüber liegenden Seite. Der wellige Bogen, der sich heute über dem Oberkörper abzeichnet, könnte die obere Reliefflinie von Brüsten andeuten. Zuletzt würde die durchgehende Umrißlinie von den Ellbogen zum Kopf anzeigen, daß die Person einen Schleier oder wenigstens eine Mantel capite velato trug, wodurch der Absatz der Schultern verunklärt wurde. Sicher kann es sich also bei dem solcherart

¹⁴⁸Merklein/Wenning (1998) 173f. - Man bemerke, daß dies neben den vermeintlichen Isides lactantes von Ez-Zantur IV (s. **Kap. E. 3. 3.**) der zweite Versuch ist, das bekannte Schema – bekannter eigentlich als die *Isis dolente!* – in Petra zu verorten.

rekonstruierten Bild um keine *Isis dolente* und auch um keine *Isis lactans* im gängigen Schema handeln. Eine Darstellungsweise, die dem beschriebenen Bestand nahe kommt, stammt vom nabatäischen Friedhof im Mamphis (Negev) aus Grab Nr. 107: Auf Siegelabdrücken ist eine thronende Frau zu sehen, bei der es sich vielleicht um eine Stadttyche handelt, die auf ihrem Schoß ein Architekturmodell hält¹⁴⁹. Da der Vergleich nur lose ist, muß die Datierung des Grabes ins 2. Jh. keine Rückwirkung auf die zu erklärende Relieffigur haben. Ebenso könnte es sich bei letzterer auch um eine beidseitig stillende Frau handeln; die *dea nutrix* ist wie beschrieben in der Levante in mehreren Ausprägungen überliefert (s. **Kap. B. 9. 2. 5. 1.**). Auch unter den Terrakotten Petras finden sich Statuetten, die dem rekonstruierten Schema recht nahe kommen¹⁵⁰.

E. 3. 5. 2. Wadi Wigheit¹⁵¹

Das Heiligtum findet sich im Wadi Wigheit, oberhalb des Wadi Abu Olleqa¹⁵², auf dem Weg zum Djebel Harun, und ist nach Osten gerichtet (**Abb. e-22a – e-22d**). Die Breite der Nische beträgt 91cm, ihre Höhe 125cm, wobei sich der Abstand zum heutigen bzw. zum antiken Laufniveau nicht genau beziffern läßt. Der antike Fußboden vor der Wand lag ursprünglich vielleicht etwas höher, ebenso könnte eine Reihe von Stufen zu der Nische emporgeführt haben. Die Höhe der Sitzfigur beträgt 74cm, mit Podium 88cm; ihre größte Breite (in Höhe der Knie) beträgt 47cm. Es wurde auf Architekturteile aufmerksam gemacht, die heute noch auf dem Plateau vor der Nische liegen¹⁵³. Diese dürften zu einer der Nische vorgeblendeten Architektur gehört haben. Jedoch ist deren Gestalt ohne eine weitere Klärung des Geländes nicht festzustellen. Es ergibt sich daraus aber immerhin die Option, daß die Isisdarstellung nach vorne nicht freistand und nicht nach außen sichtbar war, sondern nur einem Besucher der Anlage zugänglich war. Es wurde weiterhin behauptet, daß die vor Ort aufgelesene Keramik das Heiligtum ins 1. Jh. v. Chr. datieren würde¹⁵⁴, jedoch liegt keine ausführliche Analyse des Materials vor. Manfred Lindner datierte zuletzt in nachchristliche Jahrhunderte¹⁵⁵. Eine Inschrift (welcher Schrift und Sprache?), die sich in der Nähe befindet oder

¹⁴⁹Negev (1983) 145f.

¹⁵⁰Zum Beispiel: Parr (1990) 80, Taf. 3, 1; dasselbe Stück in: el-Khouri, *Figurines*, 56, Nr. 62.

¹⁵¹Parr (1962b) 21-23; Wenning (1987) 255f.; Linder (1989); Lindner (2003) 177-184; Zayadine (2009) 298.

¹⁵²Die Angaben zur Ortsbenennung schwanken zwischen Wadi Wigheit und Wadi Abu Olleqa – Lindner (2003) 178: „Oberhalb des Wadi Abul 'Olleiqā gelangt man zur rechten Hand des Pfades, der zum Gipfel des Jebel Harun führt, am Fuß des Felshügels Umm Mayet (Jebel Ma'iz bei P. J. Parr) ohne Schwierigkeit auf eine Terrasse, die von einem ursprünglich fast 1m hohen, weit ausladenden Isis-Relief beherrscht wird“; ebd. 179 mit Bildunterschrift zu Abb. 3 „Isis-Relief im Wadi Abul 'Olleiqā“; Patrich (1997) spricht in Anlehnung an Peter Parr von Wadi Wigheit. Mir selber wurde vor Ort auch von Anwohnern gesagt, es handele sich um das Wadi Wigheit.

¹⁵³Donner (1995) 11; Lindner (2003) 179 (auch Bildunterschrift zu Abb. 3) geht von einem „10m mal 10m großen Vorbau aus“, was aufgrund seiner Beschreibungen zunächst rein hypothetisch ist.

¹⁵⁴Wenning (1987) 256: „Frühe nabatäische Keramik datiert diese Verehrungsstätte der Isis ins 1. Jh. v. Chr.“

¹⁵⁵Lindner (1989) 287: „Fragmente feiner, auch früher nabatäischer Keramik (1. Jh. v. Chr.)“; Lindner (2003) 180, Abb. 8: „Funde nabatäischer Keramik (1./2. Jh. n. Chr.) vor dem Heiligtum (1984).“.

befunden haben soll und Isis erwähnt, kann aufgrund der Literatur nicht nachvollzogen werden¹⁵⁶.

Es ist auffällig, daß die Nische über dem verlorenen Haupt der Sitzstatue immer noch sehr geräumig wirkt. Hier erkennt man aus der Unteransicht einen Bogen im Reliefgrund, der aus dem Felsen geschlagen war. Dessen Ränder sind abgewittert, jedoch erwecken die Konturen den Eindruck, als ob die Nische ehemals nach oben halbkreisförmig abgeschlossen war. Die darunter befindliche Lünette ist nicht konkav, sondern glatt. Also handelte es sich um einen einfachen, flachen Bogen und um keine Konche mit einer Muschelbekrönung oder ähnlichem. Die Darstellung der Göttin wird weiterhin von zwei Pfeilern flankiert, die ehemals glatt abgearbeitet gewesen sein müssen. Zu beiden Seiten sind noch die Reste von Profilen auszumachen; ebenso sind an ihren Füßen vielleicht Basen zu erkennen. Die Pfeiler reichen oben nur bis in die Höhe der Schultern der Relieffigur. Es ist also wahrscheinlich, daß besagter Nischenbogen auf einer tieferen Ebene das Haupt der Göttin rahmte, während die Pfeiler weiter vorstanden und links und rechts als Stellfläche für Kultobjekte oder ähnliches dienten¹⁵⁷. Von Bögen bekrönte Nischen sind in Petra nicht unüblich¹⁵⁸, allerdings liegen nicht ausreichend datierte Vergleichsmonumente vor, um hier aufgrund typologischer Übereinstimmungen eine zeitliche Einordnung zu wagen.

Die Göttin sitzt auf keinem erkennbaren Thron. Unter ihren Füßen befindet sich aber ein Möbel, das auf den ersten Blick als ὑποπόδιον anzuprechen wäre. Jedoch fehlen die gedrechselten Beine, auch steht das Objekt völlig gerade und nicht etwa – wie bei griechisch-römischen Statuen üblich – leicht schräg. Letztlich scheint das Objekt zu breit für eine zierliche Fußbank. Sinnvoller ist es, darin irgendeine Art eines profilierten Sockels zu erkennen: Außerdem stellt dies eine interessante Parallele zu dem Unterbau der Reliefdarstellung im Sidd el Mreriye dar (**Kap. E. 3. 5. 1. 1.**). Deren abweichender statuarischer Typus verneint gleichwohl die Möglichkeit, daß beide Reliefs auf ein gemeinsames Vorbild zurückgehen könnten. Die Darstellung der Göttin im Wadi Wigheit folgt der Ikonographie der *Isis dolente*. Trotz der zahlreichen Bestoßungen und der abgewaschenen Oberfläche führt der rechte Arm deutlich erkennbar zum weitgehend verlorenen Kopf, der linke Unterarm ist auf dem linken Oberschenkel abgelegt, die Hand ruht mit einem Attribut, das umrisshaft noch erkennbar ist und fächerartig anmutet (wahrscheinlich ein Zweig), im Schoß. Über dem linken Unterarm hängt eine Situla. All dies ist nur noch in Bosse erhalten, aber deutlich

156Zayadine (2009) 298: „Une dédicace à I(sis) est gravée dans une gorge qui surplombe la niche de la statue: >Qu'on se souvienne en bien et paix de Abdalge fils de 'Amrat par le secours d'Isis, celle-là.< (Milik, J. T., manuscrit)“

157Vgl. die Doppellöcher, die bei einigen Nischenheiligtümern das Anbinden von Devotionalien ermöglichen sollten. Dazu Wenning (2001) 88.

158Vgl. Wenning (2001) 81; Raymond (2008) 131ff.

nachzuvollziehen. Die Unterschenkel sind zwar breit und gleichmäßig auseinandergestellt, doch weist die diagonale, sich vom linken Knie zum rechten Knöchel ziehende Falte darauf hin, daß der rechte Fuß als vorgestellt zu denken ist. Die Göttin ist über einem bodenlangen Untergewand mit der Knotenpalla bekleidet, deren Knotenfall die Symmetrie und Frontalität der Darstellung markant unterstreicht. Zusammen mit den großen Brüsten und ohne den Kopf entsteht ein Eindruck, der erklärt, warum die beiwohnenden Hirten die Darstellung bisher als „Eule“ bezeichnen konnten¹⁵⁹. Die ganze Darstellung ist flach und blockhaft aufgebaut, dazu recht breit proportioniert. Von der bei einigen anderen Figuren sichtbaren Tiefe und raumschließenden Anlage der *Isis dolente* (s. **Kap. E. 4. 2.** und **E. 4. 5.**) ist nichts zu spüren. Dennoch löste sich der Bildhauer nicht gänzlich von der typologischen Vorgabe: Vor dem linken Oberarm ist etwa der lose Schulterzug auszumachen, den auch elaboriertere Isisdarstellungen ausweisen. An die besagten Zerrfalten vor den Unterschenkeln ist in diesem Zusammenhang ebenso zu erinnern: Sie können nur durch ein räumlicher konzipiertes Vorbild motiviert sein.

E. 3. 6. Kontexte – Zusammenfassung

Wahrscheinlich wurde die Kenntnis von der Göttin Isis in der zweiten Hälfte des 1. Jh. v. Chr. nach Petra eingeführt. Ihre Darstellungsweise entspricht zu diesem Zeitpunkt noch nicht der am Ort später üblich gewordenen. Letztere – die der trauernden Isis (vgl. **Kap. E. 4.** passim) – muß folglich erst in späterer Zeit importiert worden sein. Dies legen auch die Befunde in ez-Zurrabeh (**Kap. E. 3. 4.**), dem Löwengreifen-Tempel (**Kap. E. 3. 2.**) und ez-Zantur (**Kap. E. 3. 3.**) nahe, wonach Darstellungen der Isis, der Entwicklung dieser Orte folgend, daselbst wahrscheinlich erst ab dem 1. Jh. n. Chr. entwickelt, produziert und aufgestellt worden sein können. Eine andere Überlegung könnte bei der Chronologisierung vielleicht ebenfalls hilfreich sein: Die besondere Konzentration der Isis-Zeugnisse in Petra (s. unten zur räumlichen Verteilung) muß motiviert gewesen sein durch eine kulturelle Sonderstellung und zentrale Funktion der Stadt, welche selbige besonders unter den nabatäischen Königen besaß. So wäre die These zu formulieren, daß die Kenntnis von oder der Kult für Isis – welchem historischen Muster und welcher Organisationsform er auch gefolgt haben mag – im späteren Verlauf des 1. Jh. v. Chr. einsetzt, aber erst im darauf folgenden Saeculum ihren/seinen Höhepunkt bzw. eine besondere Form erreichte.

Die Testimonien für Isis konzentrieren sich innerhalb der Nabatene auf Petra (vgl. unten die

¹⁵⁹Beim Besuch verneinte mein Begleiter zunächst vehement die Behauptung, in dieser Gegend könnte die Darstellung einer Frau zu finden sein. Als wir dann – nach einigem Suchen – dennoch zur Stelle kamen, erläuterte er mir nochmals meinen „Irrtum“, da es sich ja bei diesem Relief ganz offensichtlich nicht um eine Dame, sondern um eine *bum'a*, also eine Eule handele. Der Knoten und zentrale Zipfel der Palla gelten danach als Schnabel, die Brüste als Augen des Tieres.

Vorschläge in **Kap. E. 6.**). Und doch bilden sich innerhalb der Stadt keine erkennbaren *cluster*, die zur Rekonstruktion eines zentralen Heiligtums führen könnten, von dem die weitere Entwicklung ausstrahlte. Dafür käme – wenn denn überhaupt – höchstens der Löwengreifen-Tempel in Frage, wo nicht nur drei Isisstatuetten, sondern auch eine Darstellung des Sarapis (s. unten **E. 5. 3.**) und eine des Harpokrates gefunden worden sein sollen (s. unten **Kap. E. 5. 2. 2.**). Allerdings entmutigt die Unsicherheit der Befunde wie ihr undeutlicher zeitlicher Zusammenhang. Der distanzierte Charakter des Heiligtums im Sidd el-Mreriye (**Kap. E. 3. 5. 1.**), woraus man sogar die Marginalität des Kultes hat ableiten wollen¹⁶⁰, scheint sich trotz einer gewissen zeitlichen Distanz im Wadi Wigheit (**Kap. E. 3. 5. 2.**) wiederholen. Dessen spätere Datierung ergibt sich nicht nur aus der Verwendung des *Dolente*-Schemas, sondern auch aus der stilistischen Entsprechung zu den lokal produzierten Isis-Terrakotten: Hier wie dort findet sich dieselbe frontale, blockhafte Anlage¹⁶¹ (zur formalen Entwicklung des Isisbildes in Petra s. **Kap. E. 4. 2.** und **E. 4. 5.**). Wenn auch zu berücksichtigen ist, daß das letztgenannte Heiligtum nahe einer wichtigen Verkehrsroute ins Wadi Araba und bis nach Ägypten positioniert war¹⁶², und wenn auch überlegt werden sollte, welche städtebaulichen Muster und Zentralitätskonzepte bei der Bewertung des erstgenannten angelegt werden sollten (gemessen an der sich zeitgleich erst entwickelnden städtischen Infrastruktur und Monumentalisierung¹⁶³), so scheinen sich beide Nischenheiligtümer doch selber zu genügen und nicht von einer Hauptstelle des Isiskultes abzuhängen. Ihre Situation müßte eher elitär und limitiert als abgelegen und dezentral bezeichnet werden.

Dieser Befund und die Entdeckungen in den Häusern von ez-Zantur könnten zur Folgerung verleiten, der Isiskult wäre in Petra vor allem auf der privaten Ebene vollzogen worden. Abgesehen davon, daß dies an sich nichts über die kulturelle Bedeutung der Verehrung aussagen könnte, könnte doch gegen die durch selbige Folgerung implizierte Zufälligkeit und Begrenztheit der Verehrung Einspruch erhoben werden! Dies aufgrund einfacher Überlegungen: Bemerkt werden sollte etwa, daß die Importe an ikonographischem Material gegenüber der lokalen Produktion deutlich zurückstehen. Bei einer individuellen, damit fakultativen und unterschiedlichen Bedingungen gehorchenden Rezeption der ägyptischen Göttin sollte man dagegen doch eine buntere Durchmischung sowie insgesamt auch ein vielfältigeres Typenspektrum erwarten, das die persönlichen und autonom zueinander stehenden Belange der Gläubigen reflektieren würde. Dagegen herrscht das *Dolente*-Schema ab einem bestimmten Zeitpunkt vor und der enge

¹⁶⁰Healey (2001) 138f. behauptet “that Isis was only of minor interest”.

¹⁶¹Die ikonographische und stilistische Entsprechung zwischen dem Relief und den Terrakotten wird wenig bis gar nicht erkannt bei Alpass (2010) 99.

¹⁶²Lindner (2003) 178.

¹⁶³Parr (2007) 285ff.; Tholbecq (2007).

künstlerische Rahmen, in dem sich das Auftreten der Göttin in Petra abgespielt zu haben scheint, ließe viel eher auf sehr bestimmte Voraussetzungen schließen, nach denen sich die Isisverehrung in Petra entwickelt hat. Auch erscheint Isis weitgehend allein. Zwar teilt sie mit Harpokrates die wohl extra in Petra entwickelte Denkmälergattung der Tontäfelchen (vgl. **Kap. E. 2. 4.** mit **E. 5. 2. 1.**), allerdings werden die beiden bis auf die vereinzelte Lactans im Wadi Musa (**Kat.-Nr. E2**) nie zusammen dargestellt. Des weiteren scheint Isis von Anfang an als nabatäische Göttin geführt worden zu sein: im Sidd el-Mreriye (**Kap. E. 3. 5. 1.**) wurde sie von Nabatäern auf nabatäische Weise verehrt¹⁶⁴ und später auf ez-Zantur (**Kap. E. 3. 3.**) entstand ein Betyl (**Kat.-Nr. E12**), der durch die Zutat des Basileions entweder als Isis oder als eine der Isis angegliche Frauensperson verstanden werden muß. Dies alles spricht dafür, daß – wenn die Ägypterin auch zu bestimmten Gelegenheiten von den Bewohnern Petras „im stillen Kämmerlein“ verehrt worden sein mag – für ihre *interpretatio Nabataea*¹⁶⁵ aber dennoch eine besondere Grundlage und auch im folgenden ein gemeinsames Muster existierte.

¹⁶⁴Ein Hinweis darauf könnten auch semitische Personennamen sein, die den Gottesnamen als Bestandteil führen und für Petra epigraphisch belegt sind – etwa Abd'sis, dazu QGN 377f., Nr. V.004.02. Vgl. die nabatäische Grabinschrift für einen „Awidu, Sohn des Masri (= des Ägypters)“: Nehmé (2003) 222, Abb. 13.

¹⁶⁵Vgl. dazu Alpass (2010). Aber schon Lindner (1988) 91 meinte im Anschluß an die Präsentation der al-'Uzza-Isis-Stele: „Es ist jedoch sogar an eine, möglicherweise politisch motivierte, integratio nabataea des Fremdkultes der Isis zu denken, wobei al-'Uzza mit dem Emblem der Isis bekränzt deren Wirkkraft auf sich zieht und dies in einer Ausrucksform, die sich bewußt von >Hofkunst< absetzt.“; er bezieht sich dabei auf Wenning (1987b) 108.

E. 4. ISIS DOLENTE – DIE TRAUERENDE ISIS

Inhalt: E. 4. 1. Einleitung – E. 4. 2. Darstellungen in Petra – E. 4. 3. Darstellungen außerhalb Jordaniens – E. 4. 4. Die trauernde Isis und ihre Bedeutung – E. 4. 4. 1. Von zwei Arten der Isis zu klagen – E. 4. 4. 2. Vom Ort der Trauer – Taposiris Magna? – E. 4. 5. Isis dolente – Das Kultbild der Isis in Petra? – E. 4. 5. 1. Isis und Osiris in Petra? – E. 4. 5. 2. Isis und die Königin

E. 4. 1. Einleitung

Das bisherige Quellenmaterial reicht kaum aus, den Isiskult in Petra als integralen Bestandteil nabatäischer Religion umfassend zu würdigen und aus seiner Beschaffenheit wiederum auf jene zurückzuschließen¹⁶⁶. Folgend soll deswegen nicht so sehr das Verhältnis zu einer nabatäischen Religion im Vordergrund stehen, sondern die Sondierung und Beobachtung der ikonographischen Darstellungsformen, allen voran die der sogenannten *Isis dolente*. Auch wenn weiter oben andere Darstellungsweisen der Isis in Petra aufgezeigt werden konnten, ist das Bild der trauernden Göttin doch vergleichsweise am häufigsten. Die etwa vierzehn Darstellungen aus Petra und Umgebung sind wahrscheinlich noch zu erweitern durch die Skulptur aus dem Tempel im Wadi Ram (***Kat.-Nr. E35**; s. unten **Kap. E. 6. 2. 2.**). Es kann die Trauernde als die für Petra typische Ikonographie verstanden werden und der Eindruck drängt sich auf, daß Isis in dieser Gestalt in der Nabatene eine besondere Bedeutung besaß. Obwohl der Typus nun schon in mehreren Beiträgen behandelt wurde¹⁶⁷ und eine entsprechende Abbildung aus Überblickspublikationen nicht mehr wegzudenken ist, fehlt bis heute eine tiefergehende Untersuchung des Themas, die nicht nur das Material aus Jordanien vollständig erfaßt, sondern sich auch in besonderer Weise mit der Herkunft, der Entwicklung und inhaltlichen Aussage der Ikonographie befaßt.

E. 4. 2. Darstellungen in Petra

Zwar ergeben sich auf dem begrenzten Gebiet Petras unter den Darstellungen der Trauernden Isis Unterschiede, dennoch existieren grundlegende Gemeinsamkeiten, die den meisten Darstellungen eigen sind: Zu sehen ist eine sitzende Frauengestalt, die die rechte Hand zur Wange erhebt. Die Füße sind, soweit erhalten, gleichmäßig zusammengestellt. Das Haupt ist erhoben, der Blick geht

¹⁶⁶Der jüngste Versuch in diese Richtung durch Alpass (2010) krankt einerseits an einer zu optimistischen Einschätzung des Materials. So wurde die in **Kap. E. 3. 2.** inkriminierte Stele „Göttin des Hayyan“ aus dem Löwengreifen-Tempel durch ihn erneut mit einer Isiskrone rekonstruiert. Andererseits hat er einige Objekte in seine Betrachtung nicht aufgenommen, so die beiden in **Kap. E. 2. 4.** gewürdigten Täfelchen mit Isisdarstellung. Letztlich erscheint es kühn, die Isisverehrung und ihre materiellen Ausdrucksformen als „easily identifiable reference point among the largely 'aniconic' religious landscape“ und als Richtschnur zu verwenden, wenn Isis doch als einzige Gottheit in Petra in Text und Bild gleichermaßen gut faßbar ist und damit nicht nur eine ziemliche Ausnahme darstellen muß, sondern eine ursprünglich eben nicht nabatäische Göttin ist.

¹⁶⁷Zayadine (1991); Bricault (1992); Parlasca (2003b).

bei den meisten Darstellungen starr geradeaus. Auf dem Kopf befindet sich häufig ein Basileion, das zur Identifikation ebenso beiträgt wie die Knotenpalla. Über dem linken Unterarm trägt die Göttin in zwei Fällen eine Situla, so daß die linke Hand eine Ähre oder einen Zweig im Schoß halten kann. Das Gefäß ist nur an der Kalksteinstatuette aus dem Löwengreifen-Tempel (**Kat.-Nr. E7**) und am Relief im Wadi Wigheit (**Kap. E. 3. 5. 2.**) zu erkennen; an den Terrakotten, etwa an der relativ vollständigen Statuette aus ez-Zurrabeh (**Kat.-Nr. E13**), ist eine Situla offenbar nicht erhalten.

Fünf Terrakotten bzw. deren Fragmente sind sich so ähnlich, daß ihre frühkaiserzeitliche (1. Jh. n. Chr.) Formung durch ein gemeinsames oder jedenfalls gleichartigen Model erwogen werden muß. Dabei handelt es sich um die **Kat.-Nr. E6** aus dem Löwengreifen-Tempel, die **Kat.-Nr. E10** aus dem Gebiet von ez-Zantur IV, die **Kat.-Nr. E8** aus dem Siedlungsgebiet von Katuteh, sowie zwei Kopffragmente aus deutschen Privatsammlungen: **Kat.-Nr. E16** (**Abb. e-17bis**) und **Kat.-Nr. E17** (**Abb. e-17ter**). Sehr ähnlich bis übereinstimmend sind sie in ihren Maßen und Proportionen. Ungeachtet der teils differierenden Nachbearbeitung des ungebrannten Objekts stimmen auch die Binnenstrukturen, ihre plastische Form und ihre Größenverhältnisse überein. Soweit erhalten, handelt es sich bei der Krone immer um das gleiche, relativ kleine Basileion mit zwei außen lyraförmig eingedrehten Hörnern. Zusätzlich steht die Krone in einigen Fällen etwas schräg, was nur auf die Eigenheit eines gemeinsamen Modells zurückzuführen ist. Ähnliches gilt für die Anordnung des Pallazipfels zwischen den Brüsten, dessen Saum bei der **Kat.-Nr. E10** ungeachtet der unterschiedlichen Nachbearbeitung dieselbe Figur beschreibt wie bei der **Kat.-Nr. E6** aus dem Löwengreifen-Tempel, noch dazu auf dieselbe Weise hochgezogen ist und sich im Grunde gleich unterhalb des Halses befindet, so wie die normale Pallawickelung es eigentlich nicht voraussetzt. Gleichartig ist bei allen fünf Objekten das volle, gestaucht ovale Gesicht mit großflächigen Wangen und weiten, vortretenden Augen. Der charakteristische Gesichtsumriß mit der beschriebenen Kronenform, beide voneinander durch eine deutliche, aber schwer deutbare Zwischenschicht getrennt (eine Stephane?), trifft man interessanterweise bei einem in **Kap E. 2. 4.** beschriebenen Täfelchen (**Kat.-Nr. E3**) wieder an. Dort wird das Basileion mit den lyraförmigen Hörnern neben der zentralen Nische sogar noch einmal wiederholt; dies auch bei dem anderen Täfelchen (**Kat.-Nr. E4**), dessen zentrale Figur gleichwohl als Isis-Aphrodite rekonstruiert werden mußte. Durch diese Übernahme wichtiger ikonographischer Elemente der Terrakotten in eine andere Bildgattung wie das erwähnte Täfelchen wird deutlich, daß die Kennzeichen der beschriebenen Terrakottengruppe nicht das Ergebnis einer einsamen Intuition des Koroplasten sind, sondern offenbar auf ein gemeinsame Vorlage zurückgehen.

Davon zu scheiden ist die nahezu vollständige Statuette von von ez-Zurrabeh (**Kat.-Nr. E13**), die einzig und allein aufgrund ihres Erhaltungsgrades in der Literatur immer wieder vorgeführt wird. Entsprechend in Frage zu stellen ist die häufig gebotene Rekonstruktionszeichnung, die im wesentlich auf die Zurrabeh-Statuette zurückgeht¹⁶⁸. Wichtige Elemente teilt selbige zwar mit der obigen Gruppe und ist deswegen auch als trauernde Isis zu bestimmen, in manch anderer Hinsicht ist sie aber einzigartig. Dafür verantwortlich sind die zahlreich von Hand in den noch ungebrannten Terrakottakörper eingebrachten Kerben, die das Gewand verdeutlichen, die Gestalt des Models darüber aber fast unkenntlich machen. Diese Einschnitte lassen die Statuette roh und unbeholfen wirken. Weiterhin folgte der Töpfer von ez-Zurrabeh hinsichtlich der Anlage und Tätigkeit der Hände dem Schema der trauernden Göttin, bezüglich des Gewandes orientierte er sich aber offenbar an Darstellungen der stehenden Isis. Anders ist der zentrale Mittelfall mit den symmetrisch abgehenden Falten nicht zu erklären. Eine dritte, eigene Abteilung bilden die zwei anderen, sehr ähnlichen Statuetten von ez-Zurrabeh (**Kat.-Nr. E14 – E15**), die aber den mit der Linken im Schoß gehaltenen Zweig (?) aufweisen. Auffällig ist bei beiden das Fehlen einer Isiskrone.

Dennoch ist allen Terrakotten ein blockhafter, richtungsgrader Aufbau eigen, den sie mit der Isis aus dem Wadi Wigheit (**Kap. E. 3. 5. 2.**) teilen. Der Oberkörper ist aufrecht gestellt und der rechte Unterarm ist – fast unorganisch – an der Seite entlang senkrecht nach oben geführt. Dagegen ist die Kalksteinstatuette aus dem Löwengreifen-Tempel (**Kat.-Nr. E7**) sphärischer angelegt, die rechte Hand ist hier nicht etwa nur leblos ans Kinn geführt, sondern stützt deutlich das geneigte Haupt. Auch die Fußstellung ist asymmetrisch, wenn auch widersprüchlich zum Verlauf der Faltenzüge. Trotz ihres fragmentarischen Zustandes ist auch in der alabasternen *Isis dolente* von ez-Zantur (**Kat.-Nr. E11**) eine räumliche Anlage zu erahnen. Die rechte Schulter folgt dem Oberarm, der Oberkörper krümmt sich nach vorne. Dies wurde bisher so nicht erkannt, aber die ungleichmäßige Stellung der Schultern spricht deutlich für diese Rekonstruktion. Das bisher stets frontal abgebildete Haupt ist also eigentlich als gesenkt zu verstehen. Daraus erklärt sich auch der unorganische und viel zu hoch ansetzende Bogen des rechten Schulterzuges der Palla. Das Alabasterfragment ist wahrscheinlich importiert worden. So hat die Vermutung einiges für sich, daß die eher frontal und blockhaft angelegten Figuren Vereinfachungen – Verflachungen trifft es sogar besser – einer ursprünglich dreidimensional angelegten Konzeption darstellen, der die Kalkstein- und die Alabasterstatuette mehr verpflichtet sind. Wenn die Datierungen einerseits des Alabasterfragments von ez-Zantur (**Kat.-Nr. E11**) ins 1. Jh. n. Chr. und andererseits der Terrakotten von ez-Zurrabeh ab

¹⁶⁸Parlasca (1998) 70 Abb. 1.

dem 2. Jh. n. Chr. verlässlich wären, könnte man aus diesen Formstufen sogar eine deutliche chronologische Sequenz ablesen, doch muß dies hypothetisch bleiben.

E. 4. 3. Darstellungen außerhalb Jordaniens

In der Literatur wurden bisher acht Darstellungen der *Isis dolente* außerhalb Jordaniens vorgestellt¹⁶⁹. Dem Bestand sind noch zwei Stücke hinzuzufügen. Dabei handelt es sich einmal um eine größere Statuette, die Günther Roeder in Hermupolis, Mittelägypten, entdeckte¹⁷⁰ (**Abb. e-23**); dann um eine lebensgroße Skulptur aus Italien, die heute in Stockholm aufbewahrt wird und neuzeitlich stark restauriert wurde¹⁷¹ (**Abb. e-24**). Ein gemeinsamer statuarischer Typus ist nicht zu entdecken, die einzelnen Vertreterinnen der Ikonographie können kaum als Repliken bezeichnet werden. Zum Beispiel wiederholen sowohl das Stück aus Hermupolis wie eine Statue in Fiesole¹⁷² das Schema spiegelverkehrt. Es fällt aber auf, daß trotz der großen typologischen Unterschiede einige ikonographische Elemente immer wieder kehren: Mehrere der Statuetten und Statuen, die fast immer in die Knotenpalla (oder in deren freie Interpretation) gewandet sind, sitzen auf einem Felsen; eine Situla ist über ihren linken Unterarm gestreift; ein Zipfel des um den Leib geschlungenen Mantels liegt locker und faltenreich im Schoß; ein Bein (meistens das rechte) ist aufgestellt; darauf ist der angewinkelte Arm abgestützt, der wiederum das schwermütig gesenkte Haupt hält. Übergreifendes Kennzeichen ist auch der dreidimensionale Aufbau, indem der vorgebeugte und leicht zur Seite gedrehte Oberkörper mit der beschriebenen Arm- und Beinstellung einen eigenen Raum bildet.

Daneben gibt es Variationen, die zwar nicht nur bei einer Vertreterin erscheinen, aber gerade bei den größeren Darstellungen (in Stockholm, Fiesole und aus Hermupolis) nicht vertreten sind. Über die Pallae der Statuetten in Kairo (**Abb. e-23bis**)¹⁷³ ist eine Girlande diagonal geführt. Eine Statuette in Paris¹⁷⁴, die jedoch den Eindruck einer neuzeitlichen Nachbildung vermittelt, trägt gar keine Palla, sondern einen hochgegürteten Chiton; ihr linker Arm ist nach hinten auf die Sitzfläche abgestützt. Ein Bronzefigürchen der Trauernden Isis in Berlin scheint ebenfalls keine Knotenpalla zu tragen¹⁷⁵. Eine Gewandbahn ist ihr diagonal über die Brust gelegt, ähnlich über die Knotenpalla drapiert ist

¹⁶⁹Bricault (1992); Parlasca (2003b).

¹⁷⁰Roeder (1940) 84, Taf. 14e; Roeder (1959) 286 (118/VII). Die Statuette ist aus Kalkstein und hat eine Höhe von 57cm.

¹⁷¹Touati (1998) 134-138, Kat.-Nr. 9.

¹⁷²Bricault (1992) 38f., Taf. 12; Vörös (2001) 85-97.

¹⁷³Bricault (1992) 40f.; Vörös (2001) 89.

¹⁷⁴Bricault (1992) 37, Taf. 11.

¹⁷⁵Roeder, Bronzefiguren, 429f., §589d, Taf. 60d (erworben in Kairo); Bricault (1992) 38 Taf. 12; Parlasca (2003b) 164, Abb. 7.

der Wulst eines Mantels einer Marmorstatuette in Dresden¹⁷⁶ und einer Statuette in Privatbesitz¹⁷⁷. Letztere legt den linken Arm auch nicht eng am Körper geführt in den Schoß, sondern streckt ihn etwas nach außen und stützt ihn dabei auf einer Sphinx ab. Der besagte Brustwulst erinnert hier an die Girlanden, die die Oberkörper der Statuetten in Kairo schmücken.

Die schematische Bohrung der Faltentäler weist die Statue in Fiesole (**Abb. e-25**) in die hohe Kaiserzeit, desgleichen die Paläographie der zugehörigen Inschrift (s. unten)¹⁷⁸. Bei der Statue in Stockholm wurde in dem schmalen, gelängten Oberkörper, der mit einem ausladenden Becken und entsprechenden Schenkeln kontrastiert, zu Recht ein Kennzeichen des späten Hellenismus erkannt, während der Gewandstil auf eine spätere Entstehung hindeutet¹⁷⁹. Dennoch wird die besagte Proportionierung kein Kennzeichen eines mutmaßlichen gemeinsamen Urbildes sein, da sie keine andere Trauernde Isis aufweist. Man kann sich dem gemeinsamen Vorbild, wenn ein solches existiert hat, vielleicht am ehesten über die geschlossene Komposition nähern, die den meisten Vertreterinnen eigen ist. Ihr Aufbau produziert ein bestimmtes Volumen zwischen Schenkeln, Oberkörper und Armen. Hier befindet sich der eigentliche Mittelpunkt der Darstellung, die trotz der leichten Torsion des Oberkörpers, der Neigung des Kopfes und der unterschiedlichen Haltung der Arme keine nach außen führenden Linien bildet. Die Statue ist ganz auf jenen inneren Raum konzentriert, der Blick der Göttin führt nach unten. Obwohl die ganze Erscheinung eher tief als breit zu nennen ist, wurden die Statuen der Trauernden Isis außerdem nicht auf eine Viel- oder Rundansichtigkeit hin konzipiert. Vorne, unmittelbar unter den Augen der Isis befindet sich das beschriebene Volumen, hier ist auch die Hauptansicht und der einzige visuelle Zugang zur dargestellten Melancholie. Dies wird optisch unterstrichen durch die vom aufgestellten Schienbein und dem das Gesicht stützenden Unterarm beschriebenen Hochachse. Eine sehr ähnliche raumgreifende und raumschließende Komposition, geradezu eine Trennung zwischen dem intimen Innenraum der Protagonistin und der umgebenden Öffentlichkeit, ist an Darstellungen der Aphrodite Anadyomene zu erkennen, die frühhellenistischen Vorbildern folgen (**Abb. e-26**). Deren Erscheinungsbild könnte sich, was Sujet und Typus angeht, zunächst nicht deutlicher von dem der trauernden Isis unterscheiden. Dennoch wird auch hier von dem gebeugten Oberkörper, dem geneigten Kopf und den schützend vorgehaltenen Armen ein intimer Raum umschlossen¹⁸⁰. Vielleicht könnte diese Entsprechung dazu führen, die Kreation der *Isis dolente* ins 3. Jh. v. Chr. zu datieren. Als Ort kommt natürlich vor allem Ägypten in Frage.

176Parlasca (2003b) 161, Abb. 1; 2.

177Podvin/Schwentzel (2003) 48f., Taf. 10; Parlasca (2003b) 163 Abb. 5; 6.

178RICIS 511/0102.

179Touati (1998) 134f.

180LIMC 2 (1984) 76f., Nr. 667ff. (A. Delivorrias); Salomonson (1995) 13ff.; Stemmer (2001) 114f.

Die Übersicht der Darstellungen der *Isis dolente* außerhalb Jordaniens hat zusätzlich einen besonderen Aspekt vor Augen geführt. Wenn auch aufgrund des Themas und der Fundorte ein Ursprung des Erscheinungsbildes in Ägypten naheliegt, fällt die geringe Zahl und formal disparate Gruppe der trauernden Isides auf. Angesichts dessen ist die Konzentration von Darstellungen in SüdJordanien und ihre relative formale Einheitlichkeit besonders auffällig und erklärungsbedürftig.

E. 4. 4. Die trauernde Isis und ihre Bedeutung

Die ikonographische Artikulation von Leiden und Qual durch das in sich gekehrte Sitzen und Stützen des geneigten Kopfes kann im frühen Hellenismus bereits auf eine längere Tradition im Rahmen der griechischen Kunstgeschichte zurückblicken. Das Schema geht bis in die griechische Archaik zurück und wird von Anfang an auch im funerären Kontext verwendet. An erster Stelle steht die Szene auf dem in Boston befindlichen Pinax des Exekias, „in der rechten unteren Ecke sitzt eine sehr klein gemalte Figur, ein Kind oder ein kleiner Diener, auf einem Hocker; er hält den Kopf gesenkt und hat beide Arme auf den Knien aufgestützt. Dieses Motiv, das später, in klassischer Zeit, auf Grabsteinen häufiger vorkommt, ist hier erstmals zu sehen.“¹⁸¹ Auch auf den Vasenbildern wird es zusehends beliebter¹⁸². Die trauernde Dienerfigur der Grabreliefs kann bei größeren Figurenensembles auch als Rundbild ausgeführt sein¹⁸³. Eine prominente Umsetzung des Schemas ist die sogenannte Penelope, die in mehreren griechischen und römischen Wiederholungen vorliegt und deren Original in die Zeit um 460 v. Chr. datiert¹⁸⁴. Seit der Klassik sitzt der oder die Trauernde auch gerne auf einem Felsen, der zur feststehenden Requisite des *locus terribilis* wird; vgl. oben zur Notiz des Hesychios über Demeter (**Kap. E. 2. 2.**). Das Schema ist weiter auf hellenistischen Grabstelen vertreten¹⁸⁵, in frühhellenistischer Zeit greifen es Terrakotten auf¹⁸⁶ und auch auf römischen Sarkophagen wird es für mythologische Szenen verwendet¹⁸⁷. Letztlich hat es sogar in der mittelalterlichen Christusikonographie Einzug gehalten¹⁸⁸. Weiter unten (**Kap. E. 4. 5.**

¹⁸¹Huber (2001) 98f., Abb. 7; vgl. ebd. 100. Regelmäßig bei Dienerinnen, bei folgenden Exemplaren vielleicht auch bei der Herrschaft verwendet: Clairmont I (1993) 322, Nr. 1. 341; Clairmont II (1993) 244, Nr. 2.298a; 315, Nr. 2. 337 (stehend?); 658f., Nr. 2.724 (Hand nicht deutlich zu erkennen); 824f., Nr. 2.954: „it is indeed a very rare example in Greek gravestones of a figure who mourns over his death.“; vgl. Pogiati (2003) 156, Kat.-Nr. 63, Taf. 37.

¹⁸²Als Beispiel eine weißgrundige Lekythos mit der Darstellung zweier Frauen am Grabe: Antikensammlung München Inv.-Nr. 2798 (430/20 v. Chr.): Arias/Hirmer (1960) 91, Nr. 189; Kunze-Götte (2010) 69f. Vgl. Himmelmann (1999) 19f. mit Fn. 32; 112 mit Fn. 137; 136.

¹⁸³Huber (2001) 147-150, 156; Scholl (2007) 173, Nr. 100.

¹⁸⁴Langlotz (1961), seine Deutung der Figur als phönizische Aphrodite, die um Adonis trauert, hat sich jedoch nicht durchgesetzt; Boardman (1996) 71f.; Sinn (2000) 103-109; Huber (2001) 123f. Vgl. Sinn (2000) 98-102 zum sogenannten Bostoner Thron.

¹⁸⁵Grimm (1975) 17, Nr. 6, Taf. 1; Schmidt (1991) 36 Kat.-Nr. 50; Schmidt (2003) 87f. Kat.-Nr. 21 Taf. 7.

¹⁸⁶Kleiner (1942) 170, Taf. 36; Pfisterer-Haas (1996) 44f., 61, Nr. 32.

¹⁸⁷Vgl. etwa die trauernde Atalante bzw. Meleagride oder Achill: Koch (1975); Rogge (1995).

¹⁸⁸Surmann (1991) 14, 36.

2.) wird im Zuge der Neuinterpretation der Bildes der trauernden Isis in Petra zu zeigen sein, daß das Schema auch für Grabfiguren im Nahen Osten eingesetzt wurde.

Die besondere, hier behandelte Ikonographie der Isis kann aufgrund dieser Tradition völlig zu Recht als die einer trauernden oder betrübten Frauengestalt interpretiert werden. Angeführt werden kann zwar die allgemeine, überzeitliche Lesbarkeit der in sich gekehrten Person mit gesenktem Haupt und dem Gestus der aufgestellten Hand¹⁸⁹, nicht erklärt sind dadurch aber die übrigen Attribute der Isis: Ähren und Situla. Diese Utensilien weichen markant von der griechischen Tradition ab, die nur die Untätigkeit bzw. Rücknahme der linken Hand beinhaltet, nicht aber deren Beschäftigung mit Attributen vorsieht. Bei der *Isis dolente* ist damit eine, wenn auch vielleicht unterprivilegierte Botschaft verbunden, der bisher nicht ausreichend Beachtung geschenkt wurde.

Die Situla besitzt seit der Pharaonenzeit auf der Grundlage ihrer frucht- und heilbringenden Funktion¹⁹⁰ eine besondere Bedeutung auch im funerären Bereich¹⁹¹ (vgl. hier **Kap. D. 5. 4. 1.**). In der römischen Kunst erscheint die Situla auf Grabreliefs und -altären als Signum der Isisdienersinnen¹⁹². Dem entspricht die Frequenz der Situla innerhalb der graeco-römischen Koroplastik Ägyptens¹⁹³. Hier stellen die anguimorphen Statuetten der Isis-Thermuthis eine besondere Gruppe dar. Sie tragen die Situla in derselben Weise wie die Trauernde Isis, insoweit als das Gefäß über den linken Unterarm gestreift ist, damit die linke Hand ein Ährenbündel halten kann (**Abb. e-27**)¹⁹⁴. Zwar besitzt Thermuthis auch eine allgemeine fertile Bedeutung, der ägyptischen

¹⁸⁹Vgl. auch Deonna (1914) 277f.

¹⁹⁰Der Text der bekannten Metternichstele aus der 30. Dynastie (362-340 v. Chr.) in New York – übers. u. komm. v. H. Sternberg-el- Hotabi in: TUAT II 3, 358ff. – vergleicht ein Gefäß mit den milch- und lebensspendenden Brüsten der Mutter Isis, die sich erfolglos bemüht, ihren kranken Sohn zu nähren: „(Meine) Brüste waren angefüllt (mit Milch) ... Das unmündige Kind verweigerte den (Milch)Krug, denn es war zu lange allein gewesen.“ (TUAT II 3, 363, Zeile 171f.)

¹⁹¹Kleopatra (1989) 262f., Kat.-Nr. 104.

¹⁹²Walters (1988) 21f., 23-25; Eingartner (1991) 6; RICIS 112/0504; 501/0172; 503/1101; 505/0501; 704/0401.

¹⁹³Hier scheint es sich vorrangig um drei Typen zu handeln, die wenig konkret ins 1. bis 3. Jh. n. Chr. datiert werden. Folgend werden v. a. neuere Publikationen aufgeführt, die aber auf weitere Parallelen hinweisen. **a)** Eine stehende Isis mit der Situla in der gesenkten Linken: Bayer-Niemeier (1988) 131f., Kat.-Nr. 216-9, Taf. 41f.; Dunand (1990) 148-151, Kat.-Nr. 396-402; Ewigleben/v. Grumbkow (1991) 58, Abb. 38; Warmenbol (1998) 269-271, Nr. 3; Bailey (2008) 61 Kat.-Nr. 3157 Taf. 27 (sieht hier abweichend eine „devotee of Isis“). Eine Variation von **(a)** ist weiterhin: Fischer (1994) 348, Kat.-Nr. 867, Taf. 91 (Fischer meint, daß der rechte Arm mit Sistrum erhoben ist, aber er ist deutlich gesenkt und hält ein Anch-Zeichen). – **b)** Eine Isis-Thermuthis mit Schlangenleib, die aber ab dem Becken aufwärts als Frau dargestellt ist, auch sie trägt in der gesenkten Linken die Situla: Bayer-Niemeier (1988) 136f., Kat.-Nr. 230-33; Dunand (1990) 145f., Kat.-Nr. 387-390; Ewigleben/v. Grumbkow (1991) 58, Abb. 39; Fischer (1994) 96, 349f., Kat.-Nr. 871, Taf. 91; Warmenbol (1998) 271f., 275, Nr. 5. – **c)** Dieser Typ stellt eine prächtige Erweiterung von **(b)** dar, der Bügel der Situla ist hier über den Unterarm gestreift. Einige Belege in der folgenden Fußnote.

¹⁹⁴Mogensen (1930) Kat.-Nr. A208, Taf. 36; Dunand (1990) 147 Kat.-Nr. 392; Bailey (2008) 60f. Kat.-Nr. 3156 Taf. 27. – Das Motiv des aus praktischen Gründen über den Unterarm gestreiften Utensils wurde nicht erst für Thermuthis oder Isis erfunden. Es existiert auch außerhalb Ägyptens; dort aber wohl ohne engere religiöse Aussage: Bayer-Niemeier (1988) 124, Kat.-Nr. 194; 125, Kat.-Nr. 199; Bailey (2008) 60, Kat.-Nr. 3155, Taf. 27. Die Tradition

Fruchtbarkeitsgöttin Renenutet entsprechend¹⁹⁵, gilt jedoch auch als Totengöttin bzw. Versorgerin der Toten¹⁹⁶. Ähnliches wie für die Situla gilt für die Girlande, die einige trauernde Isides um ihren Körper tragen. Dieser Brauch hat Parallelen innerhalb und außerhalb Ägyptens, die Girlande kann dabei in der Ikonographie der hellenistischen und römischen Grabreliefs auftauchen, insgesamt verweist sie aber nicht auf eine speziell sepulkrale, sondern vertritt eine allgemeine religiöse bzw. festliche Aussage¹⁹⁷. Im Fall der Trauernden Isis wird die Girlande wie das in der linken Hand geführte Ährenbündel wie das Gefäß zunächst allgemein auf die Fruchtbarkeit der Isis hindeuten. Die Übereinstimmung mit den (allerdings wohl später entstandenen) Thermuthis-Terrakotten erläutert die chthonische Aussage des Ensembles.

E. 4. 4. 1. Von zwei Arten der Isis zu klagen

Mittels dieser Details und Attribute der in Rede stehenden Isisdarstellungen ist also feststellbar, daß die Göttin trauert, dies wahrscheinlich an einem Grab, ohne daß der zugehörige Kontext näher zu bezeichnen wäre. Natürlich hat man auf den Mythos hingewiesen, um zu demonstrieren, daß Isis nur als um ihren ermordeten Gatten Osiris trauernd dargestellt sein kann¹⁹⁸. Diese Assoziation ist zunächst mehr als einleuchtend und es würde auch zur Hellenisierung der Isis-Ikonographien passen, daß das besagte Urbild im 3. Jh. v. Chr. in dieser Hinsicht geschaffen wurde. Bei dieser Erklärung kann es aber nicht bleiben. Zum einen ist das Verhältnis zwischen dem überlieferten Mythos und den Bildern unklar bis widersprüchlich, wie im folgenden zu erläutern sein wird. Zum andern sind die historischen, kulturellen und religiösen Rahmenbedingungen für das hellenisierte Bild der trauernden Isis gänzlich unsicher.

Die erste Inkonsistenz besteht schon in der gelassenen Pose und verhaltenen Wehmut, die sich in der sogenannten *Isis dolente* ausdrücken, während sowohl Plutarch, als auch andere Schriftsteller bzgl. der trauernden Anhänger der ägyptischen Götter von lautstarker Ekstase und Hysterie

wird in römischer Zeit fortgesetzt: Ewigleben/v. Grumbkow (1991) 59, Abb. 40f. – Allerdings tragen bereits pharaonische Bastetbronzen ihren Korb über dem Arm, weil die Hand mit der ägyptischen Ägis befaßt ist: Roeder, Bronzewecke, 35; Roeder, Bronzefiguren, 266f., §329; Malek (1993) 101ff. Vgl. RICIS 501/0194, ein römisches Grabrelief mit einer Isispiesterin, die die Situla ebfd. am linken Arm angehängt trägt, aus Rom: Neapel, Nationalmuseum Inv.-Nr. 2929.

195LÄ 5 (1984) 232-236, s. v. Renenutet (Ch. Beinlich-Seeber). Schon zu dynastischer Zeit wurde Renenutet mit Isis zusammengebracht und im agrarisch geprägten Fayum verehrt; hier war in griechisch-römischer Zeit ihr Hauptkultort: Deschênes (1978) 309ff.; Dunand (2000) 49ff.; Iside (1997) 37ff.

196In Oberägypten konnte sie der Meret-Seger, „die das Schweigen liebt“ und Göttin des thebanischen Westgebirges, beigesellt sein: Bleeker (1973) 42ff.; LÄ 5 (1984) 232-236, s. v. Renenutet (C. Beinlich-Seeber); bes. ebd. 235 mit Fn. 19.

197Walters (1988) 26-28, 67; Riggs (2005) 82. – Vgl. hier die **Kat.-Nr. E4**, sowie die erläuterte Ergänzung in **Kap. E. 2. 4.**

198Vgl. Merkelbach (1995) 5f. 9f.

berichten¹⁹⁹. Mag die Körperhaltung der *Isis dolente* abhängig von Vorlagen in der griechischen Kunst sein (s. oben), zum Mythos passt sie gerade nicht. Isis erweckt ihren ermordeten Gatten nicht von den Toten und verhilft ihrem Sohn nicht zum Erbe des Vaters, indem sie gramerfüllt auf der Erde hockt. Dieser Widerspruch wird noch deutlicher durch die Konfrontation mit alternativen Darstellungsweisen der klagenden Isis. Zwei nicht typologisch, wohl aber thematisch entsprechende Statuetten wurden jüngst in einem römerzeitlichen Grab in Tuna el-Gebel, der Nekropole von Hermupolis, entdeckt (**Abb. e-28**)²⁰⁰. Isis ist hier in heftiger Bewegung dargestellt, den Körper drehend und schwenkend, ihre Hände schlagen die Brüste, ihr Kopf mit der *as.t*-Hieroglyphe wird ekstatisch zur Seite gerissen²⁰¹. Diesem starken Ausdruck entsprechen nicht nur zeitgenössische Darstellungen von Klagefrauen in der kaiserzeitlichen spätägyptischen Funerärkunst²⁰², sondern er erinnert auch an die Expressivität pharaonischer Trauer²⁰³. Man fühlt sich sofort an die Schilderung der göttlichen Trauer bei Plutarch erinnert²⁰⁴, wo dieser den Ortsnamen Koptos mit dem griechischen Verb *κόπτειν*, schlagen, verbindet²⁰⁵. Natürlich könnte die Darstellungsweise der beiden Statuetten aus Hermupolis ebenfalls auf eine andere griechische Trauerikonographie zurückgehen: die Sternotypia, das Schlagen der Brust als Ausdruck des Schmerzes²⁰⁶. Andererseits aber entspricht diese den griechisch-römischen Schilderungen der Isis-Trauer damit besser und wirkt also authentischer, als es die verhaltene Trauer der sitzenden Isiden zu vermitteln vermag.

Während der griechisch-römisch interpretierte Isis-Mythos die Göttin in pharaonischer Tradition noch als Allgöttin vorführt, deren passives Ertragen und aktives Handeln einem sinnvollen Gefüge entsprach, und die deswegen den trauernden Menschen die Möglichkeit vermittelte, sich mit der Göttin zu identifizieren, ist dies in dem engen Rahmen, den die *Isis dolente*-Ikonographie beschreibt, nicht mehr möglich. In ihrer Zurückgenommenheit und Begrenztheit ist sie weder als schützende Mutter, noch als rächende Gattin, noch als souveräne Herrscherin verständlich. Die Zurückhaltung, um nicht zu sagen die Indifferenz der *Isis dolente* passt überhaupt nicht zur „toten-

199Merkelbach (1995) 153f.; vgl. Bricault (2006b) 80f.

200Flossmann/Schütze (2008) bes. Abb. 10; siehe jetzt auch: Kessler (2008b) 76-78; Flossmann/Schütze (2010)

201Ich meine, dieselbe Ikonographie auf einer römerzeitlichen, ägyptisierend verzierten Kanne im Fitzwilliam-Museum zu erkennen: Ashton (2004) 133f., Abb. f. Bei genauerer Prüfung finden sich noch mehr Parallelen: Roeder/Ippel (1921) 110ff., Abb. 41-42.

202Bruyère (1953) Taf. 25, Nr. 8; 13; Immortality (2002) 265f., Nr. 2086.

203Hodel-Hoenes (1991) 59f.; Assmann (2001) 186ff. Vgl. etwa die altägyptische Tonstatuette Inv.-Nr. 9695 im Ägyptischen Museum Berlin: Kaiser (1967) 44, Kat.-Nr. 442; das Stück ist abgebildet in: Arnold (1978) 134f., Kat.-Nr. 183), die ins Mittlere Reich datiert werden kann. Eine jüngere Übersicht in, die auch die Bedeutung der Totenklage im Orient anspricht in: Keel/Schroer (2004) 232f., Kat.-Nr. 216.

204Plutarch, de Iside 14.

205*κόπτω* bedeutet „schlagen, hauen“, aber eben auch „sich schlagen, trauern“; vgl. LSJ s. v. – Die erste Bedeutung der Verbums wird in Anlehnung an Plutarch ebenfalls mit der Trauer der Isis verbunden, allerdings mit den Locken, die die Göttin sich zum Zeichen der Klage abgeschnitten haben soll. Vgl. Bernand (1982).

206Huber (2001) 203. vgl. Prescendi (2000).

erweckenden Weise“, die die Klage der ägyptischen Frauen für das Aufleben des Verstorbenen im Jenseits so entscheidend macht²⁰⁷ und die ebenso in hellenistischen Mysterien den Initianden auf ein Leben nach dem Tod hoffen ließ.

E. 4. 4. 2. Vom Ort der Trauer – Taposiris Magna?

Außerhalb Petras liefern die entkontextualisierten Statuen oder Statuetten der *Isis dolente* keine Informationen über den Zusammenhang ihrer originalen Verwendung und Aufstellung. Offen bleibt auch die Frage nach der ursprünglichen Komposition mit anderen Ikonographien. Das sollte beachtet werden, wenn Bilder und Mythos einfach parallelisiert werden. Es ist zum Beispiel nicht erkennbar, ob Isis als den verlorenen, wiedergefundenen oder den bestatteten Osiris beklagend dargestellt ist; ob sie – wie in Tuna el-Gebel – irgendeinen Toten, vielleicht auch einen bestatteten König oder wen auch immer beweint. Auch der Umstand, daß Isis immer allein sein soll, während die ägyptische Tradition doch zwei Klagefrauen – Isis und Nephthys – vorsieht²⁰⁸, gibt zu denken. Ist die spiegelbildliche Wiederholung bei einigen Statuen vielleicht kein Defekt der Überlieferung, sondern einfach darin begründet, daß der nach wie vor unbekannte Ort der Originalaufstellung eine symmetrische Anordnung *zweier* Skulpturen vorsah? Völlig unklar ist der rituale Hintergrund und ob die Darstellung als Requisite für etwaige Mysterien oder für ein Totengedächtnis diene. Diese Fragen sind kaum zu beantworten, solange nicht eine Statue oder Statuette der *Isis dolente* in einer faßbaren und deutbaren Situation gefunden wird. Vielleicht wird das Osirisfragment²⁰⁹, das man nahe der Isis in Fiesole (s. oben) entdeckte, mit dieser in einem Bereich aufgestellt gewesen sein. Aber dies bietet noch keine Antwort auf alle obigen Fragen und klärt auch nicht über die Situierung der Trauernden Isis in Ägypten auf, zumal zu sehen war, daß die Statue in Fiesole das ikonographische Schema sehr frei wiederholt. Zuletzt: Handelte es sich bei der *Isis dolente* vielleicht sogar um ein prominentes Kultbild?

In jüngerer Zeit wurde von Laurent Bricault der Ort Taposiris Magna (Abusir) an der Küste westlich von Alexandria als der Ort vorgeschlagen, an dem Isis in trauernder Gestalt verehrt worden sein soll²¹⁰. Diese These stützen mehrere Tatsachen: Zunächst hat hier, wie der Name *t3-pr-wsjr*, „das

²⁰⁷Bleeker (1958) 4; Assmann (2001) 189.

²⁰⁸Vgl. die *δίδυμοι*, die zu Memphis nach diesem Vorbild den verstorbenen Apis zu beklagen hatten: UPZ I 20. Nicht mehr einsehen konnte ich: Kucharek (2010).

²⁰⁹RICIS 511/0101.

²¹⁰Bricault (1992) 45ff.; Bricault (2006b) 82 mit Fn. 54.

Haus des Osiris²¹¹ bereits andeutet, ein Tempel des Gottes gestanden²¹². Allerdings existieren natürlich mehrere Orte des Namens in Ägypten²¹³. Weiterhin ist die Isis von dem oder einem Taposiris in ptolemäischer und römischer Zeit mehrfach inner- und außerhalb Ägyptens belegt, wobei ihr auch Priesterstellen und Kultplätze zugedacht waren²¹⁴. Die nun schon häufiger bemühte Litanei aus Oxyrhynchus (P. Oxyr. 1380) besagt, daß Isis in einem Taposiris unter gleich mehreren Namen verehrt würde: „ἐν Ταπόσιρι θαυῆστιν Ἡρ[ᾱ]ν δώτειραν“²¹⁵. Letztlich – und dies ist das entscheidende Argument – trägt die bereits angeführte Statue aus Fiesole (**Abb. e-25**) eine Weihinschrift an Isis Taposiris²¹⁶. Allerdings würde der entsprechende Rückschluß auf das Kultbild voraussetzen, daß eine regelhafte und verlässliche Konvergenz zwischen der Ikonographie eines Votivs und der des beschenkten Gottes besteht. Es erhält eine Gottheit allerdings nicht immer Bilder gestiftet, die sie auch darstellen²¹⁷. Außerdem ist nochmals an den Umstand zu erinnern, daß die Statue in Fiesole unter allen Darstellungen der sitzenden Trauernden Isis die freieste Umsetzung des Themas bietet; daß mithin das Bildnis, welches der Inschrift zufolge der offensichtlichste Reflex auf ein Kultbild sein soll, dessen typologischer Tradition am wenigsten entspricht.

Massive, aber ebenfalls fragwürdige Unterstützung erhielt die Taposiris-These durch die Meldung, daß ungarische Archäologen unter Gyöző Vörös das entsprechende Kultbild der Isis in dem Tempel

211Die in der Literatur häufig wiederholte Übersetzung „Grab des Osiris“ geht zurück auf Plutarch, de Iside 21: οὐκέτι μέντοι λόγου δεῖσθαι τὴν Ταφόσιριν· αὐτὸ γὰρ φράζειν τοῦνομα ταφὴν Ὀσίριδος. Der Ortsname ist aber eher auf den Tempel vor Ort zu beziehen, als auf einen präsumtiven Kenotaph. Eine ähnliche Klingklang-Etymologie produziert unter anderem Stephanus Byzantius, Ethnica 609: Ταφόσιρις, πόλις Αἰγύπτου, ἐν ᾗ λέγεται Ὀσίρις τεθάφθαι.

212S. auch LÄ 6 (1986) 232f., s. v. Taposiris Magna (W. Helck); Boussac (2001).

213Es gibt mehrere Orte Ägyptens, die den Namen Abusir/Busiris tragen – EAAE 207f. zählt neun – und deswegen auch in der Antike Taposiris genannt worden sein könnten, selbst wenn die Überlieferung dies auf nur zwei Orte reduziert zu haben scheint.

214Zu Ταπόσιρις wurde Ταποσιριάς gebildet: P. Oxyr. XII Nr. 1434, 12 (107-8 n. Chr.); PSI IX Nr. 1036, 3 (192 n. Chr.); Brashear (1975) (3. Jh.); Die außerägyptischen Belege: RICIS 202/0313 (2. Jh. v. Chr.); 101/0216; 105/0895 (beide 3. Jh.). Taposiris diente in Ägypten auch als weiblicher Personennamen; zu den von Bricault (2006b) 81 genannten kommen noch: P. Tebt III 2, Nr. 845, frgm. 2, 20 (264 v. Chr.); Hanson (1979) 63-66, Nr. 13, 2 (37 n. Chr.) aus dem Fayum; die Alleinstellung des Namens in der hohen bzw. späten Kaiserzeit und für den oxyrhynchitischen Gau, die Bricault ebd. noch sah, scheint damit hinfällig.

215Totti, Texte, Nr. 20, 67f. Während die beiden letzten Namen klar scheinen – die Zeusgattin in Hera, die Schenkende – ist der erste Name θαυῆστις nebulös; vielleicht ist hier eine Form von altägyptisch t3w't, „die Eine“ vor, wie auch im Isidorus-Hymnus von Narmuthis Thionis als Beinamen der Isis genannt ist (Totti, Texte, Nr. 21, 23). van Groningen (1921) 20f. merkt richtig an, daß es nicht sicher ist, ob Taposiris Magna oder Parva gemeint ist!

216Bricault (1992) Kat.-Nr. I.4; die Inschrift: SIRIS 564 = RICIS 511/0102 [II].

217In Köln brachte man Isis die Statue eines gelagerten Apis dar: RICIS 610/0110. Im kaiserzeitlichen Mylasa wurde mit SEG 47, 1606 eine Athenastatue dem Zeus geweiht: Διὶ Ὀσογῶι τὴν Ἀθηναίων ἱερατεύων Ἀριστέας. Statuetten des Eros wurden Artemis geweiht: I. Perge Nr. 299. Vgl. auch die beiden Statuen in der Berliner Antikensammlung (Inv.-Nr. 159 und 177), auf deren Basis eine Weihung an Sarapis vermerkt ist: I. Alexandrie impériale Nr. 54a/b, Taf. 30. Wie mir Frau Astrid Fendt freundlicherweise mitteilte, werden die Statuen neuerdings im Rahmen des sogenannten Skulpturennetzwerkes der Berliner Staatlichen Museen bearbeitet.

von Taposiris gefunden hätten²¹⁸. Die wäre, nebenbei bemerkt, eines der wenigen ikonographischen Zeugnisse von dem Ort überhaupt. Bei der Statue handelt es sich zudem zweifellos um die ägyptische Statue einer ptolemäischen Königin²¹⁹. Eine Identifikation als Isis ist deswegen nicht gesichert, und bestimmt handelt es sich auch nicht um eine Wiederholung der *Isis dolente*-Ikonographie, so wie es von Vörös nachdrücklich behauptet wurde²²⁰. Zuletzt fordert auch das Schweigen der örtlichen Schriftquellen²²¹ dazu auf, die These, die Figuren der *Isis dolente* würden das Kultbild von Taposiris wiederholen, kritisch zu überdenken.

E. 4. 5. *Isis dolente* – Das Kultbild der Isis in Petra?

Die vorangestellten Kapitel sollten verdeutlichen, daß für Petra kaum eine Möglichkeit existiert, Analogien nach ägyptischen oder außernabatäischen Verhältnissen zu bilden. Isis trauert zwar und man wird für Ägypten auch annehmen dürfen, daß sie dort den Osiris betrauert. Aber es wurde bereits gezeigt, daß trotz vordergründiger Übereinstimmungen eine Lesbarkeit im Rahmen der ägyptischen Mythen und Rituale nicht ohne weiteres gewährleistet ist. Alles weitere ergibt sich also nicht zwangsläufig und sollte vorsichtig abgewogen werden, denn an letzter Stelle steht doch das offene Rätsel: Warum trauert Isis gerade in Petra? Oder anders gesagt: Selbst wenn Isis in der einen oder anderen Form Osiris in Ägypten betrauert, und selbst wenn sie das in Petra getan haben soll (wofür kein Hinweis existiert, s. unten) – warum entwickelte sich gerade hier ein besonderer Schwerpunkt? Ungeklärt ist bis heute auch, warum gerade diese Ikonographie übernommen wurde, wenn es doch offensichtlich nicht nur andere Trauerkonzepte, sondern dafür auch andere Illustrationen gab (s. die Statuetten aus Tuna el-Gebel). Es ist vielleicht nicht unmöglich, daß das Bild der Trauernden Isis auf ihrem Weg nach Petra (s. unten) eine ikonologische Verschiebung durchmachte.

Die Bedingungen im weitesten Sinne für die Einführung des Isiskultes in Petra wird sicher die Außenwirkung des spätptolemäischen Reiches geboten haben. Hierbei ist allerdings zu fragen, inwieweit von einem Vorbild gesprochen werden kann, schließlich war das ägyptische Königtum kurz zuvor nicht nur unrühmlich zu Ende gegangen, sondern die nabatäische Führung hatte zudem

²¹⁸Vörös (2001) 148-152; Vörös (2003).

²¹⁹Vgl. Ashton (2001) passim.

²²⁰Vörös (2001) 150 etc. Dies ist nicht die einzige spekulative Meldung, die Arbeiten in Taposiris Magna hervorbringen. Kürzlich meldete ein Gemeinschaftsprojekt Ägyptens und der Dominikanischen Republik, vor Ort das Grab der Kleopatra VII. gefunden zu haben. Zu den „Beweisen“ dieser These gehörte jedenfalls nicht das Bildnis einer Isis dolente.

²²¹Vgl. dazu auch OGIS I 97. Merkelbach (1995) 82 mit Fn. 1. Die Inschrift nennt Isis, aber nicht hauptsächlich, sondern als Teil einer Triade mit Sarapis und Anubis. Zudem wurde sie gar nicht in Taposiris Magna gefunden, sondern in Taposiris Parva, das jenseits von Alexandria auf dem Weg nach Kanopus liegt; dazu: Barrington (2000) Karte 74. In der gegenwärtigen Diskussion bietet dieser Stein keinen Anhaltspunkt; vgl. Bricault (2006b) 82f.

allen Grund, in der letzten Königin eine Konkurrentin zu sehen²²². Vielleicht ist das Phänomen des Isiskultes in Petra auch komplementär zur Situation im übrigen Mediterraneum zu begreifen, dessen Ägyptisierung massiv answoll, als ein politisch eigenständiges Ägypten nicht mehr existierte. Kulturelle Leitbilder, die sich auf eine beträchtliche Vorgeschichte berufen, scheinen eben auch oder vor allem unabhängig von tagespolitischer Definition funktionieren zu können. Gerade Ägypten wurde und wird immer als Summe seiner historischen Erfahrungen und Verdienste verstanden, die aktuelle Situation spielte und spielt bei der Rezeption eine geringe Rolle. Selbst negative Seiten nötigen dem Betrachter eine gewisse Bewunderung ab. Nur dadurch erklärt sich etwa, daß die palmyrenische Herrscherin Zenobia sich noch Jahrhunderte nach dem Tod ihres Idols als neue Kleopatra bezeichnen lassen konnte und darin von den Ägyptern, aber eben auch international verstanden wurde²²³. Allerdings sollte man bei einer solch allgemeinen Entwicklung auch erwarten, daß Bildnisse der Trauernden Isis sich nicht allein in Petra konzentrieren würden.

Konkret könnten an der Verbreitung spätägyptischer Kultur in Petra alexandrinische Künstler und Handwerker beteiligt gewesen sein, die hier neuen Lebensunterhalt fanden²²⁴. Allerdings sind nicht alle kulturellen Erscheinungen Petras, die in diesem Zusammenhang immer genannt werden, unwidersprochen als ägyptisch oder ägyptisierend hinzunehmen. Die Rekonstruktion einer königlichen Geschwisterehe bei den Nabatäern ist zum Beispiel nicht vollständig gesichert, müßte gegebenenfalls auch nicht auf ägyptische Vorbilder zurückgehen, sondern ist ebenso in Karien oder Persien belegt²²⁵. Nachvollziehbarer ist der Ägyptenbezug des Staffelporträts des nabatäischen Königspaares auf Münzen²²⁶. Es geht deutlich auf die Ikonographie der ptolemäischen Münzen zurück²²⁷. Auch Sarapis und Isis wurde auf Schmucksteinen entsprechend dargestellt²²⁸.

Zu einem nach wie vor unsicheren Zeitpunkt kurz vor oder nach Christi Geburt wurde die Ikonographie der Trauernden Isis in Petra eingeführt. Dies, nachdem Isis offenbar bereits mehrere Jahre in Petra bekannt war, denn das Relief im Wadi es-Siyyagh zeigt ja keine Trauernde, woraus sich ein terminus post quem ergibt. Bei der Implementierung der neuen Erscheinungsform gab es keine erkennbaren Zwischenstufen oder übermittelnden Orte; jedenfalls keine, die ihrerseits ein

222Vgl. al-Hamshary (1995) 26-35; QGN 42f.

223Kleopatra (VII.?) scheint noch im römischen Ägypten verehrt worden zu sein: Quaegebeur (1978) 256; Quaegebeur (1989) 58. Vgl. Thompson (1973) 59f.

224McKenzie (1990) 117.

225Die Verbreitung und die Motivation der Geschwisterehe im griechisch-römischen Ägypten sind nach wie vor umstritten, dazu zuletzt: Remijsen/Clarysse (2008); für Beispiele der Geschwisterehe außerhalb Ägyptens s. ebd. 55 mit Fn. 17; vgl. Frandsen (2009)

226Schmitt-Korte (1991) 138, Nr. 22f.

227Noeske (2000) 50f.; Kyrieleis (2005) 238; Ehling (2008) 89.

228Kraeling (1955) 256f. Abb. 6 (aus Syrien!); Dunand (2000) 64.

besonderes Quantum an ikonographischem Material hinterlassen hätten. Das Verehrungszentrum der Isis als trauernde Göttin lag von da an in Petra. Hier sind nun, wie geschildert wurde, zwei Stadien der formalen Entwicklung auszumachen: von der eher räumlichen zur frontalen, blockhaften Anlage der Figur. Die erste Phase stimmt mit anderen Statuen außerhalb Jordaniens überein. Auch wenn jene teilweise später entstanden sein könnten als die Darstellungen in Petra, geht doch aus diesem Einklang hervor, daß damit ein Charakteristikum des möglichen Urbildes erfaßt werden kann. Es gilt zu beachten, daß das Material der wahrscheinlich im ersten nachchristlichen Jahrhundert in dem Haus von Ez-Zantur I aufgestellten Isis (**Kat.-Nr. E11**) auf einen Import schließen läßt²²⁹, während Untersuchungen ergeben haben, daß die Terrakotten von ez-Zurrabeh oder Katuteh aus lokalem Ton gefertigt wurden. Die einzige Darstellung der „räumlich“ angelegten Isis, die in lokalem Material hergestellt wurde, stammt aus dem Löwengreifen-Tempel (**Kat.-Nr. E7**).

Auch wenn Isis nicht nur für sich alleine trauert, sondern in einem bisher nicht fassbaren Kontext; auch wenn sie in Petra *über* etwas oder jemanden trauert – es ist keineswegs gesichert, daß dieser Zusammenhang derselbe wie im ptolemäischen Ägypten gewesen sein muß (s. oben). Im Gegenteil: In Petra überwiegen die Hinweise, daß Isis zumindest optisch verabsolutiert wurde. Dafür spricht gerade die geschilderte räumliche Verflachung des Schemas. Das Nischenheiligtum in Wadi Wigheit repräsentiert ein eigenständiges Verehrungsbild der Isis in annähernd ebenerdiger Position, ohne jeden ikonographischen Bezugspunkt und ohne jedes Objekt der Gefühlsregung. Unter dem Bildmaterial Petras sucht man auch sonst vergeblich nach einer korrespondierenden Aussage, die das Trauern erläutern würde.

Eine andere Fragestellung ergibt sich fast sofort aufgrund der Häufigkeit der trauernden Isis, ihrem Schwerpunkt in Petra und besagter Alleinstellung: Muß mit der Existenz eines Kultbildes gerechnet werden, das die Göttin in der geschilderten Form abbildete und solchen Einfluß erlangte, daß es nicht nur im Kleinformat reproduziert wurde, sondern auch Filialkulte wie im Wadi Wigheit induzierte? Wenn dem so ist, wo und in welchem Zusammenhang war dieses Kultbild aufgestellt?

E. 4. 5. 1. Isis und Osiris in Petra?

Bisher wurde bezüglich der Trauer der peträischen Isis unmißverständlich auf Osiris verwiesen²³⁰. Dem widerspricht aber ganz eindeutig der Mangel an entsprechenden, archäologischen,

²²⁹Auf einen Import weisen vielleicht auch die eingelegten Augen hin, eine dezidiert ptolemäische Technik: Lembke (2003) 395: „inlaid eyes are a characteristic element of middle or late ptolemaic sculpture“.

²³⁰Hammond (1996) 105.

epigraphischen oder numismatischen Hinweisen auf diesen Gott. Bei der fragmentierten Skulptur aus dem Löwengreifen-Tempel (**Kap. E. 3. 2.**) handelt es sich um die bisher einzige, dazu auch noch sekundäre Ikonographie des Osiris in Petra. Während bei Harpokrates ein gewisser Zuwachs an Belegen verzeichnet werden konnte (vgl. **Kap. E. 5. 2.**), ist Osiris nach wie vor unterrepräsentiert. Sarapis, der Osiris noch am nächsten steht, spielte in Petra auch nach derzeitigem Kenntnisstand eine geringe und wohl eher späte, nachnabatäische Rolle (vgl. **Kap. E. 5. 3.**). Aus dem übrigen Betrachtungsgebiet gibt es zwar Belege für Osiris, die aber für den vorliegenden Zusammenhang zu spät datieren und deren Zusammenhang mit Petra sich nicht beweisen läßt: Das Amulett aus der Gegend von Leggio (**Kap. B. 6. 3.**); die Applike aus dem Heiligtum von Sia (**Kap. C. 3. 1.**); das Relief von der Zitadelle in Amman (**Kap. D. 5. 4. 3.**). Die Osiris-Inschrift aus Caesarea-Maritima (**Kap. B. 3. 5.**) ist letztlich ebenso wie die anderen Testimonien nicht notwendig als ein Hinweis auf die kultische Verehrung des Gottes zu werten. Ein regelrechter Osiriskult ist für das phönizische Byblos literarisch überliefert; seine faktische Realität, sein Wesen und seine Bedeutung sind aber mehr als unsicher (s. **Kap. F.**).

Es bleibt also dabei, daß sich in dem ikonographischen Material aus Petra zwar eine besondere Reverenz für Isis abzeichnet, nicht aber für Osiris, der weder durch Funde vor Ort belegbar ist, noch sich aus einer bemerkenswerten Osirisverehrung des geographischen Umfeldes ableiten ließe. Auch existierten in der Theologie der Nabatäer – soweit davon gesprochen werden darf – keine entsprechenden Modelle. Duschara wurde wohl mit Dionysos identifiziert²³¹, woraus sich die Fruchtbarkeitssymbolik zahlreicher Dekorationsformen erklärt (vgl. etwa **Kap. E. 2. 4.**). Allerdings hat das nicht zur Einrichtung eines Kultes um Vorstellungen von zyklischer Regeneration geführt. Die Idee eines sterbenden und wiederauferstehenden Gottes, der für die übrige Levante so wesentlich scheint, hat keinerlei Spuren in Petra hinterlassen²³², noch besitzt die nabatäische Isis deutliche Züge bzw. eine vorherrschende Ikonographie, die sie umfassend mit Aphrodite gleichsetzen würde. Splitter der Überlieferung, die entsprechende Tendenzen andeuten könnten, wurden in **Kap. E. 2. 4.** diskutiert.

E. 4. 5. 2. Isis und die Königin

Die Trauer der Göttin gilt also keiner Gottheit, anderenfalls man irgendein Echo darauf finden sollte. Eine Alternative wäre der Tod eines Menschen, wofür natürlich die Mitglieder des

²³¹Healey (2001) 100f.

²³²Vgl. Robertson (1982). Es gilt auch zu beachten, daß die lautstarke Klage, die solchen Göttern galt (vgl. etwa Ez. 8,14 über die öffentliche Klage der Frauen von Jerusalem über Tammuz), der verhaltenen Trauer der Isis in Petra genau entgegen steht.

nabatäischen Könighauses die dankbarsten Kandidaten sind. Sich eine Göttin als Klagefrau eines verstorbenen Königs oder einer Königin vorzustellen, impliziert aber eine enge Beziehung des Monarchen zur Sphäre des Göttlichen, vielleicht sogar eine Vergöttlichung der Person selber. Einen Hinweis auf vergleichbare Vorgänge könnte die kontrovers diskutierte, aber nicht abschließend beurteilte Notiz bei Stephanus von Byzanz (6. Jh.) bieten²³³, der sich seinerseits auf die Arabika des Uranius stützt: Ὀβοδα· χωρίον Ναβαταίων. Οὐράνιος Ἀραβικῶν τετάρτῳ >ῥου Ὀβόδης ὁ βασιλεύς, ὃν θεοποιοῦσι, τέθαπται.< „Oboda: Ein Ort der Nabatäer. Uranius (berichtet) in dem vierten Buch der Arabika: >Wo der König Obodas, den sie vergöttern, begraben liegt.<“ Die Historizität dieser Nachricht wird skeptisch betrachtet²³⁴. Normalerweise wird vermutet, daß Uranios die Ortsbezeichnung in aitiologischer und euhemeristischer Weise mit seiner Kenntnis eines ähnlich lautenden Gottesnamen zu verbinden und erklären suchte. Danach sollte der Gott Obodas ursprünglich ein König gewesen sein, dessen verehrtes Grab dem Ort den Namen verliehen hätte. Die Spekulation sollte nicht vertieft werden, da ein Zusammenhang zwischen einer ägyptischen Gottheit und diesem Obodas-Kult erst recht dann nicht angenommen werden kann, wenn schon die Historizität des letzteren zweifelhaft ist. Immerhin existieren noch andere Hinweise auf einen Herrscherkult der Nabatäer²³⁵, die sich in den letzten Jahrzehnten vor der Zeitenwende verstärkt den äußeren Formen zeitgenössischer Monarchien befleißigt zu haben scheinen.

Indes führt auch dieser Versuch, dies vielleicht ebenso aufgrund der dürftigen Quellenlage, ins Leere. Deswegen bedeutet es nicht, das verwirrende Spiel mit Unwägbarkeiten noch weiter zu treiben, wenn man an dieser Stelle von einer problematische Grundannahme der bisherigen Diskussion um die *Isis dolente* abrückt. Bisher wurde aufgrund der Trauerikonographie davon ausgegangen, daß neben der dargestellten Frauenperson ein Objekt dieses Sentiments zu rekonstruieren sein müsse. Nachdem aber einerseits Osiris als Protagonist auszuschneiden scheint, andererseits kein vergöttlichter König konkret benennbar ist, der diese Rolle wenigstens hypothetisch einzunehmen in der Lage wäre, stellt sich die Frage, ob dieses Grundmuster sinnvoll ist. Es mag für Ägypten, ja sogar in Fiesole (s. oben) plausibel sein, in der Statue der klagenden Göttin nur eine assistierende Funktion zu erkennen, also ein Bild, das über sich selber auf ein bestimmtes Ziel hinweist und nur dadurch sinnvoll ist. Aber in Petra ist ein solches Ziel partout

²³³Stephanus Byzantius, *Ethnica* 482, 15f. Billerbeck/Zubler (2007) 31f. zur althistorischen/archäologischen Kritik an Stephanus: Toponyme widersprechen dem epigraphischen/numismatischen Befund „und entpuppen sich als grammatische Kunstgebilde“. Vgl. **Kap. D. 4. 3.**

²³⁴QGN 597f.; vgl. ebd. 62f.; Wenning (1987) 159-172.

²³⁵Gesammelt in: Kühn, Totengedenken, 79-99; Niehr (1998) 231; QGN 62f. 250ff. (zu Nr. N.060.17.01)

nicht auszumachen. Im Gegenteil, gerade die Nischenanlage im Wadi Wigheit führt vor Augen, daß Isis ganz ohne Begleiter dasteht. Das formale Phänomen der zunehmenden Verflachung weist zusätzlich auf eine Verselbständigung der Darstellung hin. Wenn man nicht glauben möchte, daß Isis hier das Trauern an sich paradigmatisch vorführt – was eine recht schwache Erklärung wäre, die mehr Fragen aufwerfen als lösen würde – dann bietet sich die Vermutung wenigstens an, daß *sie über sich selber trauert*.

Wie oben in **Kap. E. 4. 4.** erläutert wurde, läßt sich eine Tradition der trauernden und sinnenden Frauengestalt im sepulkralen Konext seit der griechischen Klassik erkennen. Die Figuren sind dabei nicht immer in einem projizierenden Sinn kontextualisiert, sondern die Trauer kann auch selbstbezogen sein. Hellenistische und kaiserzeitliche Reliefs aus dem Orient greifen das Sujet ebenso auf²³⁶ wie Statuen, von denen hier eine aus dem Museum von Damaskus gezeigt sei (**Abb. e-29**)²³⁷. Diese Figuren sind in der Lage, für sich selber „zu funktionieren“; die Klage der Dargestellten gilt sich selber. Trauert deswegen also auch die Isis von Petra über den eigenen Tod?

Dieser Gedanke erscheint nur dann absurd, wenn man in Petra diese Frauengestalt in Knotenpalla und mit Basileion weiterhin als Göttin Isis im engeren Sinne versteht, bedingt durch ihren mythologischen Kontext und einen unmittelbaren ägyptischen Hintergrund. Nun ist allerdings die hellenistische und römische Kunstproduktion nicht arm an Frauenbildnissen, die typologisch und ikonographisch der Göttin weitgehend angenähernd sind, für die aber aufgrund bestimmter Merkmale eine Identifikation als irdische Person naheliegt. Für die Isispriesterinnen auf späten attischen Grabreliefs ist dieser Schluß durchaus plausibel; freiplastische Figuren verraten sich durch porträtartige Züge, die Isiskrone ist dabei kein Kennzeichen mehr für die Göttin allein²³⁸. Schon bei ptolemäischen Bildnissen ist es nicht immer einfach, zwischen der Isis oder einer wie Isis kostümierten Königin oder Prinzessin zu unterscheiden (vgl. etwa die Angaben in **Kap. E. 2. 5.**). In diesem Zusammenhang ist auch eine Münzdarstellung der Königin Huldu, erste Gattin Aretas IV., von Interesse, auf die Klaus Parlasca vor mehreren Jahren hinwies und die in die letzten Jahre vor der Zeitenwende datiert²³⁹. Huldu ist mit verschleiertem Haupt dargestellt, das Tuch ist aber über der Stirn zurückgeschoben und gibt den Blick frei auf eine Stephane, hinter der eine Hathorkrone eingeschoben ist (**Abb. e-30a**). Diese besteht aus einer Sonnenscheibe mit zwei rahmenden

236Parlasca (1982) 10f., Taf. 10, 1 und 2; Dentzer-Feydy/Teixidor (1993) 180, Nr. 181; Steinepigramme Nr. 20/03/05 (aus Antiochia, 1. Jh. v. Chr.?).

237Publiziert?

238Als Beispiele: Romualdi (2004) 140ff., Kat.-Nr. 40; Parlasca (1969) 48f., Nr. 83, Taf. 20, 2; 54, Nr. 101, Taf. 24, 3; Parlasca (1980) 47f., Nr. 597-8, Taf. 142, 4-5; Parlasca (2003) 47f., Nr. 711, Taf. 162, 2.

239Parlasca (1998) 70 Abb. 2; Abbildung schon in: Schmitt-Korte (1991) 139, Nr. 30.

Hörnern. Später unter Aretas IV. trägt dessen zweite Gattin Shaqilat eine ähnliche Krone, die diesmal durch zwei senkrechte Federn erweitert ist (**Abb. e-30b**). In der Forschung²⁴⁰ ist man nicht sicher, ob es sich dabei um eine Darstellung der Königin als Isis oder als Isisgläubige handeln soll²⁴¹. Zunächst scheint Huldu sich aber doch in die Tradition ptolemäischer Königinnen zu stellen, für die die Angleichung an die Göttin seit dem 3. Jh. v. Chr. belegt ist²⁴². Wie für die Ptolemäerinnen²⁴³ wird auch für Huldu die ikonographische Ambivalenz – der Darstellung der Gläubigen einer- und der Göttin andererseits – gesucht. Das Münzbild und die Inschrift mußte den antiken Betrachter darüber aufklären, daß hier eine irdische Person gemeint war, die aber durch ihr Erscheinungsbild *sub specie deae* abgebildet wurde und (wie im Falle der ptolemäischen Königin) durch weitere Propagandamittel der Sphäre des Göttlichen nahe stand bzw. damit verschmolz. Vielleicht wurde also die aus Ägypten importierte *Dolente*-Ikonographie verwendet, um eine isisgläubige Königin zu bezeichnen – entweder Huldu selber oder eine Vorgängerin, auf deren Bekenntnis sich erstere bezog und, anders als jene, dafür erstmals das Münzbild als Medium verwenden konnte. Sinn des Ur-Bildnisses in Petra wäre es vielleicht gewesen, als Grabstatue oder -relief für besagte Monarchin zu dienen, das diese über den eigenen Tod trauernd darstellte. Die Verehrung, die man dieser Königin entgegenbrachte, hätte dann postum einen Kult induziert, der seinerseits eine lokale koroplastische Produktion mit entsprechenden Bildnissen hervorrief. Die private, häusliche Verehrung hellenistischer Monarchen ist mittlerweile besser und auch archäologisch belegbar²⁴⁴. Die grundsätzliche Konversibilität von hellenistischer Königin und Göttin machte es im weiteren Verlauf der nabatäischen Geschichte vielleicht schwierig, noch zwischen Isis und Monarchin zu unterscheiden.

240Herr Robert Wenning teilte mir freundlicherweise mit, daß er eine Arbeit zum Thema vorbereite.

241Kühn, Totengedenken, 84f.; Schwentzel (2005) 155f. mit Abb. 10: „Un ornement en forme de petit disque entre deux barres légèrement écartées est parfois visible au sommet de la couronne.“; ebd. 157f., mit Abb. 15.; ebd. 162: „Pourvues de la coiffe isiaque, les reines nabatéennes à partir de Huldu étaient sans doute assimilées à Isis et al-Uzza.“ Vgl. Zayadine (1991) 304.

242Svenson (1995) 87ff.

243Für eine Assimilation von Arsinoe an Isis spricht sich aus: Schorn (2001) 199-220, bes. ebd. 213ff.; vgl. einen Hymnus, der auf einem Papyrus aus dem kaiserzeitlichen Hermupolis überliefert wurde: Barbantani (2005), zur Übersicht ebd. 149ff. Auch andere Ptolemäerinnen wurden definitiv mit Isis identifiziert, so Kleopatra III., die sich ab dem Jahre 131/130 als „große Isis, Mutter der Götter“ (gemeint sind Ptolemaios VIII. und Ptolemaios IX.) bezeichnen ließ, s. Hölbl (1994) 177; Huss (2001) 624. Übertroffen wurde sie darin nur von Kleopatra VII.: Hölbl (1994) 263ff.; Huss (2001) 723, 739f., 743; Weill Goudchaux (2001).

244Kyrieleis (1975) 145-148; Hölbl (1994) 147 (Empfehlung der häuslichen Ausübung des Königs Kults in der Rosettana); P. Oxyr. XXVII, Nr. 2465, frgm. 2, col. I – dieser Text wurde dann rekonstruiert in: Schorn (2001) 200ff., 219f., s. den Kommentar ebd. 204f.

E. 5. JENSEITS VON ISIS: WEITERE ÄGYPTISCHE GÖTTER IN PETRA

Inhalt: E. 5. 1. *Einleitung* – E. 5. 2. *Harpokrates in Petra* – E. 5. 2. 1. *Harpokrates-Täfelchen* – E. 5. 2. 2. *Harpokratesstatuetten in Petra* – E. 5. 3. *Sarapis in Petra*

E. 5. 1. Einleitung

Isis war nicht die einzige ägyptische Gottheit, für deren Verehrung sich Belege in Petra finden lassen. Angespült wird damit aber nicht auf Osiris (vgl. **Kap. E. 4. 5. 1.**). Ein ebenso unsicherer Kandidat ist Bes : Darstellungen von ihm sollen gefunden worden sein²⁴⁵, allerdings bleibt nicht nur die Identifikation anhand besserer Bilder zu überprüfen, sondern es ist auch sehr wahrscheinlich, daß dies ältere, vorhellenistische Amulette sind, an denen die punisch-phönizische Welt so reich war und die zu ungewisser Zeit in Petra eingetroffen sind²⁴⁶. Vgl. ***Kat.-Nr. E34**. Zu behandeln sind folgend vielmehr Harpokrates und Sarapis²⁴⁷. Die Erfahrungen der bisherigen Kapitel nähren allerdings die Skepsis, ob diese zwei Götter immer als mit Isis zusammenhängend zu sehen sind und als 'Familie' Beachtung bei den Nabatäern fanden. Es kann nicht a priori davon ausgegangen werden, daß alle Zeugnisse ägyptischer Gottheiten in Petra Ausdruck desselben Prozesses sind. Der gemeinsame mythologische Hintergrund der Mitglieder der ägyptischen Triade signalisiert nicht zwangsläufig, daß sie in jedem Fall gemeinsam aufgetreten sind; zum Vergleich sei auf die Situation in Palästina hingewiesen, wo Sarapis eine alleinige Rolle spielt, ohne Isis oder andere Gottheiten zwangsläufig nach sich zu ziehen (vgl. **Kap. B. passim**).

E. 5. 2. Harpokrates in Petra

Neben den zahlreichen Zeugnissen für Isis existieren etwa zehn Darstellungen des Kindgottes Harpokrates. An sich ist dies nicht verwunderlich, da bei der Mutter auch das Kind zu erwarten wäre, aber weder hat man sich bisher weiter mit dieser Konstellation befaßt, noch war diese in Anbetracht der begrenzten Ikonographie der *Isis dolente* zu erwarten²⁴⁸. Nun bietet aber die Isis lactans aus dem Wadi Musa (**Kat.-Nr. E2**, vgl. **Kap. E. 2. 4.**) bereits eine Ausnahme und vertritt das in Ägypten und im Mittelmeerraum so beliebte Schema. Die lokale Fertigung könnte auch andeuten, daß man sich nicht auf Importe verlassen wollte – von denen im übrigen auch nichts erhalten wäre – sondern in eigenen Werkstätten mit dem Schema experimentierte. Ein weiterer Beleg wäre die Statue aus dem Wadi Ramm-Tempel, an der vielleicht der Oberkörper des

²⁴⁵el-Khouri, *Figurines*, 34.

²⁴⁶Vgl. z. B. Herrmann (1994), (2003), (2006) u. a.

²⁴⁷Vgl. Bricault (2006b) 83, der die Verhältnisse verkehrt: „Dans le panthéon de Pétra figurent Isis et très probablement Osiris, mais ni Sarapis, ni Anubis, ni Harpocrate, ni aucun autre membre de la >famille isiaque<.“

²⁴⁸Stucky, *Kleinfunde*, 337: „im Gebiet der Nabatäer ausschließlich das Bild der einsam trauernden Gottesmutter ohne den Harpokratesknaben“.

Harpokrates zu erkennen ist (***Kat.-Nr. E35**; vgl. **Kap. E. 6. 2. 2.**). Beide – Isis und Harpokrates – sind also unter Umständen ab einem bestimmten Zeitpunkt gemeinsam geschätzt worden, wobei man sich auf die traditionelle Verbundenheit von Mutter und Sohn besonnen haben mag. Allerdings kann diese Gemeinsamkeit in Petra nicht ursprünglich gewesen sein. Nicht nur, daß sich kein Harpokrates-Bildnis ebenso früh wie die früheste Isis-Darstellung datieren ließe – das wäre angesichts der ohnehin undurchsichtigen Chronologie auch zuviel verlangt – sondern das Bildnis der *Isis dolente* ist erklärtermaßen völlig selbstgenügsam. So ist es wahrscheinlicher, daß Harpokrates der Isis zu einem späteren Zeitpunkt als deren Einführung anzusetzen ist, und vielleicht unter dem Eindruck einer zunehmenden Vertrautheit mit den ägyptischen Göttern nach Petra folgte.

Ein Datierungshinweis könnte sich durch einen Fundkontext am nördlichen Rand von ez-Zantur I bei der Kolonnadenstraße ergeben: In einem Raum wurde eine Bronzeworkstatt aus dem 1. Jh. n. Chr. erkannt, die den Münz- und Keramikfunden zufolge um 100 n. Chr. zerstört wurde²⁴⁹. Aus dem Hohlraum einer hier entdeckten Gußform konnte eine sitzende nackte Knabengestalt rekonstruiert werden (**Abb. e-31**): Der rechte Arm reckt ein Trinkhorn empor, der linke Arm, den ein Mäntelchen zu verhüllen scheint, soll ein Pedum (Hirtenstab) halten, es könnte genauso gut aber ein Füllhorn sein. Der Knabe ist wohl sitzend zu denken: Der linke Schenkel hängt locker herab, das rechte Bein ist angewinkelt. Auf dem Rücken zeichnen sich deutlich Flügel ab, auf dem Kopf wurde eine ägyptische Doppelkrone erkannt. Der Herausgeber hat die Figur mit Recht zuerst als Eros angesprochen und betont den dionysischen Aspekt der Erscheinung. Außerdem sieht er hierin kein Votiv oder sonstiges Glaubenszeugnis, das Objekt „served as decorative feature of an utensil“²⁵⁰. Der nackte Knabe folgte keiner eigentlichen Ikonographie des ägyptischen Harpokrates, dessen Krone im vorliegenden Fall nur zur Erweiterung des dionysischen Spektrums gedient haben mag. Als Zeugnis für die Harpokratesverehrung scheidet die Statuette also aus, jedoch ist es sehr gut möglich, daß auch eindeutige Figurinen des Gottes vom selben Handwerker geschaffen wurden, dessen Formenrepertoire wegen anderer Funde in der Werkstatt an Vorlagen aus Ägypten orientiert gewesen zu sein scheint²⁵¹. Die annähernde Datierung seiner Werkstatt ins 1. Jh. n. Chr. würde zu bisherigen Vermutungen hinsichtlich der Chronologie der Harpokrates-Statuetten passen.

E. 5. 2. 1. Harpokrates-Täfelchen

Die Relieftäfelchen begegneten bereits im **Kap. E. 2. 4**. Es handelt sich um eine merkwürdige, seltene Denkmälergattung. Keinem erkennbaren Kontext zugeordnet und ohne Öse und Loch,

²⁴⁹Grawehr (2007) 398f.

²⁵⁰Grawehr (2007) 400; vgl. Lunsingh Scheuleer (1996).

²⁵¹Grawehr (2007) 401f.

müssen die Täfelchen in der Hand getragen bzw. gehalten oder auf einem dafür hergerichteten Ort abgelegt worden sein, wobei ein selbständiges Stehen nicht möglich war. Eine solche Gattung ist aus Ägypten, wo die dargestellten Ikonographien ursprünglich beheimatet sind, nicht bekannt. Es handelt sich bei diesen Täfelchen wahrscheinlich, unabhängig von der figürlichen Ikonographie, um eine nabatäische Erfindung, die aber sicher von außen angeregt wurde²⁵². Diese Einschätzung erhielt bereits weitere Nahrung durch die Entdeckung (s. **Kap. E. 4. 2.**), daß das Isisköpfchen, das auf dem einen Täfelchen (**Kat.-Nr. E3**) noch zu erkennen ist, frappant einer Reihe von Terrakotten ähnelt, deren Technik wie Stil sie als lokale Fertigung ausweist.

Von Relieftäfelchen mit der Darstellung des Harpokrates existieren mindestens drei Exemplare, die aus Petra selber stammen sollen (**Kat.-Nr. E20-E22; Abb. e-32 - e-34**)²⁵³. Dazu tritt ein weiteres, bis dato unbekanntes vom Herodeion in Judäa (**Kap. B. 9. 2. 4d.**), wenn es mit der Herkunftsangabe des Studium Biblicum Franciscanum seine Richtigkeit hat. Wollte man darauf vertrauen, daß die formalen Übereinstimmungen der Stücke für deren gemeinsame Produktion sprechen, als auch daß die Fundorte einen Datierungsanhalt geben können, so scheint die obige These, Harpokrates habe nach der Isis Einzug in Petra gehalten, weitere Bestätigung zu finden. Das Stück vom Herodeion, das etwas größer ist als seine peträischen Pendants, wird dorthin am ehesten zu einer Zeit gelangt sein, als der Ort endgültig nicht mehr in jüdischer Hand war, also nach dem ersten Aufstand. Ist auch die Chronologie des Great Temples noch nicht endgültig geklärt²⁵⁴, so kann das dortige Fragment (**Kat.-Nr. E20; Abb. e-32**) doch nur im weiteren Verlauf von dessen Baugeschichte in die Erde gelangt sein; dies spricht ebenfalls für eine Datierung ins 1. Jh. n. Chr. oder sogar später. Zuletzt könnte das Fragment aus dem Wadi Musa (**Kat.-Nr. E22; Abb. e-34**) mit der dortigen Terrakottenproduktion zusammenhängen, die ebenfalls nicht vor Christi Geburt zurückzureichen scheint. Diese Datierungsanhalte sind zugegebenermaßen nicht besonders sicher, aber zusammengenommen scheinen sie doch die vorläufige Annahme zu rechtfertigen, daß Harpokrates frühestens erst während des 1. Jh. n. Chr. Petra erreichte. Er könnte dann zwar parallel zum Bildnis der *Isis dolente* verehrt worden sein, ist aber dem dokumentierten ersten Auftreten der Isis im 1. Jh. v. Chr. zeitlich offenbar nachgeordnet.

Wie bei den Isistäfelchen wird hier die zentrale Figur von einer Architekturfassade gerahmt. Deren Elemente bieten Anhaltspunkte für eine Datierung in die hohe Kaiserzeit. Die Zweiteilung der

²⁵²Es könnte sich um die Nachbildung kaiserzeitlicher Bronzeplaketten handeln. Vgl. Cahn (2007) 198f., Kat.-Nr. 311.

²⁵³Ingemarie Parlasca wies darauf hin, daß Peter Parr eine weitere Plakette auf Katuteh gefunden hätte, die bis heute nicht publiziert wurde: Parlasca, *Probleme*, 57 Fn. 13.

²⁵⁴Netzer (2003) 77f.; Sharp Joukowsky (2003) 220-222; Sharp Joukowsky (2007).

Pilaster in einen Sockel und einen Schaft; der reichlich eingekerbte Dekor, der sicher nicht wörtlich, sondern als Abkürzung für ausführlichere florale und geometrische Muster zu verstehen ist; die Erweiterung und Überziehung des konstruktiven Elements durch reiche ornamentale Motivik: Das alles sind Kennzeichen kaiserzeitlicher Architektur, wie sie sich im Orient und auch in Petra manifestiert²⁵⁵. Zum Beispiel verfügt der Gesichtsbetyl aus dem Löwengreifen-Tempel (**Kap. E. 3. 2.**) über eine Pilasterrahmung, die der des Harpokratesreliefs ähnlich ist.

Innerhalb dieser Rahmung wird das seit dem ausgehenden Hellenismus geläufige Erscheinungsbild des nackten, ponderiert stehenden Harpokrates mit Füllhorn verwendet²⁵⁶ (vgl. hierfür **Kap. B. 9. 2. 4.** und **D. 2. 3.**). Die stark abkippenden Körperachsen und vor allem das maniert vortretende rechte Hüftbein erinnern an die in **Kap. C. 3. 4.** bzgl. der Übersteigerung des Standmotivs des Kindgottes gemachten Beobachtungen. Harpokrates wird selten en relief dargestellt, Ausnahmen stammen besonders aus Ägypten. Zu nennen sind etwa einige Gefäße, die wohl bei dionysischen Kulte verwendet und vom Hellenismus bis in die Kaiserzeit in Ägypten produziert wurden bzw. dort verbreitet waren²⁵⁷. Sie zeigen den Kindgott als Teil des äußeren Dekors, die Bildbedeutung ist dabei aber der Denkmälergattung und ihrer Funktion unterworfen. Dasselbe gilt für Lampenfüße mit Harpokratesreliefs, wovon ein Beispiel aus Caesarea Maritima stammt (**Kap. B. 3. 6.**). Eine architektonische Rahmung weist keines dieser Stücke auf. Dem aus Petra vorliegenden Konzept kommt ein Kleinrelief näher, auf das Ingemarie Parlasca hingewiesen hat²⁵⁸ und das sich in London befindet²⁵⁹. Allerdings erhellt gerade der Vergleich mit diesem Objekt die Besonderheit der hier in Rede stehenden Harpokrates-Tafelchen. Auf dem Londoner Stück steht der Gott zwar in ähnlicher Weise wie in Petra, auch ist die Figur mit Säulen gerahmt, die einen hohen, von mehreren Girlanden umhängten Uräenfries tragen. Das Ensemble wiederholt einen ägyptischen Naos²⁶⁰. Allerdings steht der Gott nicht auf einem Sockel, sondern wie auf dem oben genannten Lagynion auf einer Blüte. Darin drückt sich nicht nur die enge Beziehung zu ägyptischen mythologischen Vorstellungen aus²⁶¹, während für Harpokrates auf den Tafelchen in Petra ein narrativer oder mythologischer Zusammenhang nicht ersichtlich ist²⁶², es ergeben sich noch weitere Unterschiede: Das Londoner Objekt und seine Vergleichsstücke konnten aufgestellt werden und buchstäblich

255 Gärtner (2003) 169ff.; Schmidt-Colinet (2005) 56ff.

256 Györy (2006) 43f.

257 Seif-ed Din (2006), vgl. aber Nachtergaele (2007).

258 Parlasca (1990) 90, Taf. 5, 17.

259 Bailey (2008) 31, Kat.-Nr. 3041, Taf. 9; zum Vergleich: ebd. Kat.-Nr. 3042; Dunand (1990) 79, Kat.-Nr. 156.

260 Es handelt sich um dessen Modell, vgl. die Terrakotten, die eine Gruppe von Pastophoren zeigen, die einen ebensolchen Naos tragen: Fjeldhagen (1995) 115, Kat.-Nr. 97.

261 LÄ 2 (1977) 1003f., s. v. Harpokrates (D. Meeks); LIMC 4 (1988) 432ff., 443, Nr. 233-271, s. v. Harpokrates (V. Tran Tam Tinh u. a.).

262 Vgl. Bailey (2008) 14.

selbständig wirken. Dagegen sind die nabatäischen Täfelchen in ihrer Funktionalität zweidimensionalen Andachts- oder Erinnerungsbildchen viel näher, deren Wirkung sich vor allem durch die persönliche und intime Anschauung erschließt.

E. 5. 2. 2. Harpokratesstatuetten in Petra

Andere Darstellungen des Gottes aus Petra folgen ikonographisch und gattungsmäßig auswärtigen Vorbildern. Zwei Köpfchen von Statuetten mit Doppelkrone (**Kat.-Nr. E23-E24; Abb. e-35 – e-36**) stammen offensichtlich aus derselben Form, dennoch glaubt Ingemarie Parlasca an Importe²⁶³. Das würde bedeuten, daß von allen verfügbaren Harpokrates-Typen und Statuettenformaten ausgerechnet zwei weitgehend identische Objekte derselben Serie ihren Ort nach Petra gefunden hätten. Dies ist gemessen an der geringen absoluten Stückzahl, von der hier die Rede sein muß, schwer vorstellbar. Es scheint eher möglich, auch hierin lokale Produktionen zu erkennen, zumal die spezifische Gestaltung der Haarlocken als Reihe einfacher Kreise anderweitig kaum Parallelen hat und als regionales Sondermotiv gelten könnte. Typologisch könnte der nach rechts unten geneigte Kopf dafür sprechen, daß der Knabe ponderiert stand und sich dabei links aufstützte.

Drei Bronzeamulette sind dagegen klar als Importe zu begreifen: Der Typus des unponderiert stehenden Harpokrates (**Kat.-Nr. E25; Abb. e-37**) wurde bereits an anderer Stelle in dieser Arbeit thematisiert (**Kap. B. 3. 6.; D. 5. 2.**), der Amulethänger könnte über Amman, wo ein entsprechendes Objekt gefunden wurde, im 1./2. Jh. nach Petra gelangt sein. – Ein sitzender Harpokrates (**Kat.-Nr. E26; Abb. e-38**) entspricht einem weit verbreiteten Erscheinungsbild, das in zahlreichen Variationen, vor allem aber im Statuettenformat und in Bronze bzw. in Ton wiederholt wurde. Diesen Typus greift auch eine Statuette auf, die im Löwengreifen-Tempel gefunden worden sein soll (**Kat.-Nr. E27; Abb. e-39**). Sollte jener Bronzeanhänger aber ebenso wie eine Sarapisbüste (**Kat.-Nr. E31**, s. unten) aus dem „Metal Workshop“ neben dem Löwengreifen-Tempel stammen, stellt sich auch hier die Frage nach einem direkten Zusammenhang mit dem Heiligtum. – Gegenüber dem erstgenannten sitzenden Harpokrates, der in Proportionierung und Struktur der Glieder und des Körpers ausgewogen bzw. natürlich wirkt und deswegen zahlreichen anderen Umsetzungen des Sujets nahesteht, fallen bei letztgenanntem die plumpen, unregelmäßigen Formen auf. Es ist allerdings unwahrscheinlich, daß dies mit einer lokalen Fertigung zusammenhängen muß²⁶⁴.

²⁶³Parlasca, Probleme, 59.

²⁶⁴Vgl. Grawehr (2007) über die Nachrichten zur nabatäischen Bronzearbeit.

Es wurde vermutet, daß Terrakotta-Fragmente aus Petra den Unterleib eines sitzenden Harpokrates zeigen. Während Lamia el-Khouri nur ein einziges Objekt aufführt (***Kat.-Nr. E29; Abb. e-40**)²⁶⁵, wurde anderweitig darauf hingewiesen, daß es sich eigentlich um „zwei annähernd gleiche Fragmente“ handeln soll²⁶⁶, doch ist dies nicht mehr zu verifizieren. Man erkennt nur eine auf einem Kegel oder Knauf sitzende kindlich-nackte Figur, das Ensemble erinnert an die Reliefdarstellung des Harpokrates in Amman (**Kap. D. 5. 4. 2.**). Aus Ägypten stammen mehrere Statuetten aus Ton²⁶⁷ und Stein (**Abb. e-41**, aus dem Museum von Ismailiya in Ägypten), die sehr ähnlich sind. Wahrscheinlich ist Harpokrates als auf einer Blüte sitzend zu rekonstruieren²⁶⁸. Parallelen zum Motiv und der Sitzgelegenheit gibt es allerdings auch aus Mesopotamien²⁶⁹.

Der Nachweis für Harpokrates fällt schwer hinsichtlich eines kleines Bildwerkes aus Stein, das eine im Schneidersitz hockende Gestalt in einem korbartigen Sessel mit hohen seitlichen Lehnen zeigt²⁷⁰. Aus der Oberansicht ist ersichtlich, daß den Hals eine Kette ziert, deren Verlauf noch heute gänzlich zu verfolgen ist. Deswegen kann der rechte Arm keineswegs zum Gesicht geführt gewesen sein; es sei denn, man möchte sich den Unterarm frei gearbeitet vorstellen, was angesichts des Materials und der geringen Höhe (ca. 3cm) unwahrscheinlich ist. Beide Arme waren wahrscheinlich wie zum Gruße erhoben. Zwar existieren Terrakotta-Figuren aus Ägypten, die eine ähnliche Ikonographie besitzen, allerdings bleibt dort die Entscheidung zwischen der Identifikation von Kindern oder lieber von Kindgöttern unsicher²⁷¹.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß Bildnisse des ägyptischen Kindgottes ebenso importiert wie lokal hergestellt wurden. Im Fall der Harpokratesstäfelchen kam außerdem eine typisch nabatäische Denkmälergattung zur Verwendung. In keinem Fall ist eine klare ikonographische oder religionshistorische Nähe zur Isis zu verzeichnen. Es gibt, wie gesagt, aus Petra selber – abgesehen von der Isis lactans aus Wadi Musa (**Kap. E. 2. 4.**) – keine gemeinsame Abbildung der beiden Götter. Eine gewisse Parallelität ergibt sich jedoch darin, daß Bildnistypen beider Gottheiten von außerhalb importiert und durch ansässige Koroplasten zu speziellen Bildformen weiterentwickelt, damit also wahrscheinlich in örtliche religiöse Vorstellungen integriert wurden.

²⁶⁵el-Khouri, *Figurines*, 15, Kat.-Nr. 105.

²⁶⁶Parlasca, *Probleme*, 59.

²⁶⁷Kaufmann (1915) 58-61, Taf. 20, 124: „Harpokrates als Styli“.

²⁶⁸Vgl. Morenz/Schubert, bes. 68ff.

²⁶⁹Karvonen-Kannas (1995) 147ff. zu Knabendarstellung „sitting on top of a cone“.

²⁷⁰Khairy (1986) 101, 103f., 107 (hält das Stück hier sogar für einen Bes); Khairy (1990) 54, Abb. 53, Taf. 27.

²⁷¹Perdrizet (1921) 17, Nr. 58, Taf. 77; Fjeldhagen (1995) 32, Kat.-Nr. 7.

E. 5. 3. Sarapis in Petra

Auch bei der Sichtung der Sarapisbilder stellt sich wieder die Frage nach der räumlichen und zeitlichen Verteilung. Ein besonderes Verhältnis zur Isis-Verehrung wird angesichts von lediglich nur vier gesicherten Objekten nur schwer abzulesen sein. Bevor von diesen gehandelt werden kann, muß zunächst auf ein prominentes, aber wohl fehlinterpretiertes Objekt näher eingegangen werden.

Die Büste einer Vatergottheit, die in den 1950er Jahren zusammen mit weiteren Reliefs in der Nähe des Temenos-Tores an der Kolonnadenstraße entdeckt wurde, ist seit dieser Zeit immer wieder als Zeus-Sarapis interpretiert worden²⁷². Obwohl erkennbar ist, daß die Reihung solcher Götterbüsten eher orientalischen Dekorationsregeln folgt²⁷³, ist diese Deutung interessant, weil man sich aufgrund des mächtigen Hauptes, das von einer pyramidal angelegten Masse dichter, ornamentaler Locken eingefasst ist, wirklich an hochkaiserzeitliche Sarapisbildnisse erinnert fühlt. Auch entspricht die Gesichtsgestaltung, mit den von voluminösen, an der Oberfläche gratigen Brauen überschatteten, dabei recht eng stehenden Augen sowie dem flachen Nasenrücken und der massiven Stirn, Bildnissen des 4. Jhs. v. Chr. Bei näherem Hinsehen sind dies aber die einzigen Gemeinsamkeiten. Weder die Lockenmotive der Schläfen noch die des Bartes erinnern an Sarapis: Bei allem Volumen der Haarmasse sind die Locken jeweils viel zu kurz, um wie bei dem ägyptischen Gott in langen, fast senkrechten Strähnen das Gesicht zu rahmen, vielmehr gleiten sie um den Kopf herum nach hinten; die Bartlocken sind zu kleinteilig, um irgendeine der Besonderheiten des Sarapisbartes demonstrieren zu können, wie etwa die mehrfache Staffelung nach unten, die Spaltung unterhalb des Kinns oder die gegenläufig eingedrehten Schnurrbartspitzen²⁷⁴. Der Kopf ist weiterhin nicht frontal gestellt – wie bei Sarapis geläufig –, sondern der Blick geht nach links oben. Bei dem ägyptischen Gott kommt diese Wendung des Hauptes kaum vor²⁷⁵. Weiter fehlt nicht nur der Kalathos, sondern dieser würde – wäre er vorhanden – in Anbetracht der Kopfbewegung seine normale Position kaum halten könnte. Bis auf den Zipfel des Mantels über der linken Schulter ist das Bildnis nackt. Diese Art der Entblößung existiert auch für Sarapis (vgl. **Kap. B. 7. 4.**), ist aber doch viel seltener als die vollständige Bekleidung. Ebenfalls sei auf ein Attribut hingewiesen, daß zwar auf manchen Abbildungen deutlich zu erkennen ist, aber bei den bisherigen Erwähnungen des Stücks keine Rolle gespielt zu haben scheint: Über der linken Schulter der Büste ragt hinten eine Art von Stange empor, die von Bändern umwunden und am oberen Ende durch einen Knauf geschlossen ist. Dieses Attribut ist auf älteren Fotos noch weitgehend intakt, in jüngerer Zeit

²⁷²Diese Deutung geht immer wieder aus von: Parr (1957) 6f.; Lyttelton/Blagg (1990) 273; Zayadine (1990) Abb. 9; Healey (2001) 139; Petra Rediscovered, 56; Weber, Gadara Decapolitana, Taf. 181E-F.

²⁷³Gärtner (2003) 169f.

²⁷⁴Schmidt (2005) 297.

²⁷⁵Eine Ausnahme ist etwa Hornbostel, Sarapis, 466 zu Abb. 201.

müssen aber größere Teile abgeschlagen worden sein²⁷⁶. Soll es sich hier um einen Köcher handeln? Darauf deutet die Position hin, das Attribut würde für Sarapis allerdings etwas unangebracht wirken. Ebenso wenig wie dieses Attribut weist der Blätterkranz des Kopfes auf Sarapis hin: Wenn auch die Bekränzung eines Gottes, der mit zahlreichen fertilen Aspekten ausgestattet ist, sehr sinnvoll erscheinen muß, kommt sie bei Sarapis vor allem nur auf Münzen und Gemmen, an großplastischen Bildnissen aber so gut wie gar nicht vor. Das zentrale Emblem des Kranzes gibt weitere Rätsel auf und bestätigt, daß es sich um einen Kopfschmuck besonderer Aussage handeln dürfte²⁷⁷. Es kann insgesamt nicht ausgeschlossen werden, daß das Bildnis des Sarapis in bestimmten formalen Punkten der vorliegenden Darstellung Pate gestanden haben könnte oder daß beide einer gemeinsamen formalen Tradition folgen, aber dem zeitgenössischen Betrachter wäre eine Identifikation des ägyptischen Gottes nicht gelungen. Viel eher sollte es sich um einen nabatäischen oder, allgemein gesprochen, um einen orientalischen Gott handeln, dessen Identifikation noch aussteht.

Bei der dem Löwengreifen-Tempel als Fundort zugeschriebenen Büste (**Kat.-Nr. E31; Abb. e-42**) handelt es sich um einen Vertreter der für Sarapis geläufigen Denkmälergattung (vgl. etwa **Kap. B. 3. 4. 1.; B. 9. 2. 1.**). Aufgrund der Büstenform ist eine Datierung ins 2. Jh. n. Chr. oder später anzunehmen. Gleichwohl liegt eine besonders qualitätvolle Version vor, die sich durch eine reiche und kleinteilige Modellierung der Oberfläche auszeichnet. Größere Probleme als die Identifikation bereitet der eventuelle Quellenwert für die Geschichte der ägyptischen Götter in Petra. Philipp Hammond meinte, die Büste in einem zum Tempel gehörenden „Metal Workshop“ gefunden zu haben²⁷⁸. Allein der Umstand, daß selbige „Werkstatt“ zusammen mit anderen Installationen außerhalb des Tempels gelegen ist, läßt an einem direkten funktionalen oder zeitlichen Zusammenhang zweifeln. Indes könnte man doch aus den spätrömischen Münzfunden aus dem Korridor vor der „Werkstatt“ auf das dritte oder vierte Jahrhundert schließen²⁷⁹. Der Werkstattcharakter ist dubios: Hammond weist selbst darauf hin, daß keine Werkzeuge, Formen oder ähnliches gefunden wurden, woraufhin er annimmt, daß der Raum nur noch dem „final finishing of metal products“ diene. Abgesehen davon, daß auch hierfür Werkzeuge notwendig sein müßten, ist die Interpretation etwas willkürlich. Viel eher möchte man denken, daß zu einem unbestimmbaren Zeitpunkt der nachchristlichen Jahrhunderte jemand in diesem Raum ein kleines Depot nicht mehr benötigter Metallgegenstände anlegte, möglicherweise, um sie später

²⁷⁶Parr (1957) Taf. 2a.

²⁷⁷Eine ganz ähnliche Kombination von Kranz und zentralem stelenartigen Emblem ist am sogenannten Koloss von Barletta zu beobachten, einer spätrömischen Kaiserstatue: Peschlow (1983) 66, Abb. 41.

²⁷⁸Hammond (1987) 136-139; vgl. Grawehr (2007) 398.

²⁷⁹Hammond (1987) 137.

weiterzuverarbeiten oder zu verkaufen. Selbst aus Hammonds mageren Angaben wird deutlich, daß es sich bei einem Großteil der Objekte um Fragmente und disfunktionale Einzelteile handelt. Bei einer „winged figurine, arising from a flower (perhaps a later Horus?)“²⁸⁰ handelt es sich bestimmt um den Fuß eines Bronzegefäß oder -kästchens. Die abwegige Bezeichnung als Horus dokumentiert immerhin, wie leichtfertig die ägyptischen Gottheiten ins Spiel gebracht werden können. Alles in allem sieht es nicht so aus, als ob an diesem Ort edlen Tempeldevotionalien der letzte Schliff verliehen worden sei. Als Ausnahme muß die kostbare Sarapisbüste gelten, deren Erscheinen in dem wahllosen, zufälligen Zusammenhang nur damit erklärbar ist, daß auf die Ikonographie als solche kein Wert gelegt mehr wurde. Sie muß keinesfalls im Löwengreifen-Tempel selber deponiert gewesen sein, sondern gelangte vielleicht als persönliches Reiseamulett oder -kultbild nach Petra.

Ein Zeugnis für Sarapis, das bisher nicht als solches erkannt, aber einige Male abgebildet wurde²⁸¹, ist ein Kopffragment, das als Oberflächenfund verzeichnet wird (***Kat.-Nr. E30; Abb. e-43**). Der Umstand, daß es während der britischen Ausgrabungen der 1950/60er Jahre zu Tage trat, bedeutet nicht notwendig, daß es in Relation zu den Terrakotten steht, die ebenfalls zu den Erträgen derselben Mission gehören (s. **Kap. E. 3. 3.**). Es würde dann umso mehr auffallen, daß unter diesen koroplastischen Erzeugnissen kein Beispiel für Sarapis zu finden ist – dies jedenfalls den Aussagen der Ausgräber und den bisher zugänglichen Stücken zufolge. Die zur Verfügung stehenden Abbildungen des Kopfes sind zu schlecht, als daß sie neben einer mutmaßlichen Identifikation tiefergehende Angaben erlauben würden. Es ist auf dieser Grundlage nicht einmal möglich zu deuten, in welcher Stellung sich der Kopf befand, denn die leichte Neigung erklärt sich gut mit der schiefen Bruchfläche, die heutzutage als Standfläche dient. Eve Frenchs phantasievolle Erklärung als vergöttlichter Obodas (vgl. **Kap. E. 4. 5. 2.**) leidet an der Tatsache, daß es dafür kaum gesicherte, rundplastische Vergleichsmöglichkeiten gibt. Es handelt sich vielmehr um eine genaue, aber umso schematischere und einfallslosere Nachbildung des seit dem 2. Jh. massiv auftretenden Sarapisbildes. Der Kopf könnte zu einer Statuette gehört haben, die sitzend nicht größer war als ca. 30cm. Als Vergleich kann etwa die Statuette aus Caesarea Maritima (**Kat.-Nr. B16, Kap. B. 3. 4. 2.**) dienen. Auffällig ist hier in Petra das Material: Sarapisbildnisse – Statuen, Statuetten und Büsten – wurden gerne aus härteren, wertvolleren Gesteinsarten hergestellt, die oft genug eine interessante, meist dunkle oder rötliche Färbung aufweisen. Selten ist grober und weicher, minderwertiger Kalkstein verwendet worden wie hier. Man könnte allerdings annehmen, daß auf die Grundsubstanz der Figur kein Wert gelegt wurde, da die favorisierte Farbigkeit des Sarapisbildes durch Bemalung

²⁸⁰Hammond (1987) 138, Abb. 11.

²⁸¹S. auch Hübner/Weber (1997) 112, Abb. 124a/b

sichergestellt werden sollte, deren Reste auch wirklich auf dem Köpfchen beobachtet wurden. Ob diese Methode auf einen Mangel an anderen Materialien, mithin auf eine lokale Fertigung hinweist, kann nur eine weitere Untersuchung des Stücks klarstellen. Das Format und das sicher relativ geringe Gewicht dürfte eine Benutzung als „Reisebildnis“ eher ermöglichen als dies etwa für das Fragment aus Gadara/Umm Qeis gilt (**Kap. D. 3. 3. 2.**).

Ebenfalls ohne sicheren Fundort ist eine Fußskulptur, die richtig als Votiv bestimmt wurde, weil sie nicht zu einer vollständigen Statue gehört haben kann (**Kat.-Nr. E33; Abb. e-44**). Hierzu paßt alles, was bereits in vorigen Kapiteln über sogenannte Sarapisfüße vermerkt wurde (vgl. **Kap. B. 3. 4. 2.; B. 4. 4. 4.; B. 5. 2. 2.; B. 6. 2.; B. 8. 2. 2. 3.**): die unorganische Gelängtheit, der abgeflachte Stumpf, die flache Sohle, die nie mit einer Plinthe aus einem Stück gearbeitet war. Die technischen und stilistischen Übereinstimmungen würden nicht nur ergeben, daß es sich auch in diesem Fall um ein Votiv im Rahmen des Sarapiskultes handelte, sondern daß das Objekt auch ungefähr zur selben Zeit, also zur Kaiserzeit geschaffen wurde. Des weiteren ergibt sich ein technisches Detail, das wenigstens an einem anderen Votivfuß wiederzufinden ist²⁸²: Links und rechts befinden sich Bohrungen an der Sohle, die sogar noch Reste von Bronzestiften enthalten, offenbar, um das Votiv an einer Basis oder am Boden zu fixieren. Diese Halterungen könnten anzeigen, daß das Stück – damit vielleicht sogar die Vertreter der Denkmälergattung insgesamt – wirklich in einem öffentlich zugänglichen Heiligtum aufgestellt war, anderenfalls diese Art von Sicherung keinen Sinn ergeben würde. Es ist auffällig, daß sich für diese Votivgattung eine ähnliche Spur von Palästina bis ins südliche Transjordanien zieht, wie man es etwa für die Harpokratesanhänger erkennen kann (**Kap. E. 5. 2. 2.**).

Eine Gemme (**Kat.-Nr. E32; Abb. e-45**), die im Bereich der sogenannten Petra Church gefunden wurde, ist das einzige Sarapisobjekt, für das durch den archäologischen Kontext Datierungsanhalte existieren²⁸³. Allerdings ergeben sich hinsichtlich der religionsgeschichtlichen Aussage ähnliche Vorbehalte, wie sie bereits für die Gemmen aus Caesarea Maritima ausgesprochen wurden (s. **Kap. B. 3. 4. 1.**, vgl. die Gemmen, die angeblich aus Gadara/Umm Qeis stammen sollen: **Kap. D. 3. 2. 1.**). Neben der Ikonographie deutet auch der Fundort darauf hin, daß die Gemme in keiner inneren Verbindung mit dem Kirchenbau steht: Als dieser während des 5. Jhs. unter Nutzung älterer

²⁸²Dow/Upson (1944) 67, Abb. 7.

²⁸³Werden nicht weitere zugehörige Fragmente gefunden, muß es für immer offenbleiben, ob das ebenfalls vor Ort gefundene Kalksteinfragment eines bärtigen Kopfes wie vermutet einen Sarapis darstellen könnte: Fiema (2001) 352. Die kräftigen Locken wölben sich auf und drehen sich unterhalb des Mundes gegeneinander statt wie bei den meisten Sarapisbildnissen eher flach zur Seite zu laufen und den Weg für die darunter folgenden voluminöseren Zangen frei zu machen.

Wohnbauten errichtet wurde, zog man Fundamentgräben für neu zu errichtende Mauern, die hernach verfüllt wurden. In der Fundamentverfüllung der südlichen Außenmauer der Petra Church wurde auch die besagte Gemme gefunden²⁸⁴. Deren stilistische Datierung durch Martin Henig – „the later first oder the early second century“²⁸⁵ – widerspricht nicht den ebenfalls gefundenen Münzen und der Keramik, die vom 2. bis ins 5. Jh. datiert werden können. Die Gemme wird also zum umliegenden Schutt früherer Bebauung gehört haben, der bei der Verfüllung genutzt wurde. Ikonographisch weist die Darstellung des Sarapis keine Besonderheit auf, die nicht auch bei entsprechenden Stücken aus der Levante oder darüberhinaus anzutreffen wären. Probleme bereitet nach wie vor die Inschrift ΑΣ • ΠΙΝ. Nach Henig „here we have probably the Name of the owner of the seal.“ Allerdings wäre dabei der Punkt zu berücksichtigen, der die vier Lettern doch offensichtlich in zwei Paare trennt, deren Buchstaben wiederum jeweils enger zusammengehören müssen. Während aber an Personennamen auf ὙΑΣ- kein Mangel besteht (vor allem ὙΑΣκληπιᾶδης u. ä.), existieren wenig griechische Namen auf ΠΙΝ-²⁸⁶, man könnte eher an einen Ägypternamen wie Πνεβτῶνις oder Πινῆβις denken, die indes außerhalb Ägyptens wiederum ausgesprochen selten wären (vgl. aber **Kap. B. 7. 3. 3.** zu genuin graeco-ägyptischen Namen jenseits des Nillandes). Vielleicht könnte es sich auch um die Abkürzung einer religiösen Aussage handeln, die in Beziehung zur Darstellung steht, vielleicht ὙΑΣ(κληπιῶς) (ἰσσαι?) πιν(εῦμα) oder ähnliches²⁸⁷, jedoch sind entsprechende Ergänzungen vor allem spekulativ²⁸⁸. Ein Problem entsteht auch dadurch, daß Phrasen, Beschwörungen oder allgemeine Begriffe auf Magischen Gemmen (sofern sie sich einer realen Sprache bedienen) nie oder selten abgekürzt werden.

284Fiema (2001) 30f.; zur historischen Entwicklung des aus drei christlichen Sakralbauten bestehenden Komplexes: Bikai (2002).

285Henig (2001)

286Bechtel (1917) 373. Es bieten sich Namen an wie Πινταγόρας, Πιντάγορος, Πιντᾶς etc. Alles Namen, die in den nachchristlichen Jahrhunderten ausgesprochen selten werden, vgl. die Namen auf ΠΙΝ- zum Beispiel in: LGPN I. Aegean etc.; LGPN II. Attica u. a. m.

287Die gewöhnliche Abkürzung für πνεῦμα ist πνα. und wird in christlichen Texten gerne verwendet, um den „Heiligen Geist“ zu bezeichnen. Jedoch spielt der Terminus, übersetzbar als „Atem“ oder „göttlicher Lebenshauch“, nicht nur in der antiken Medizin oder Philosophie, sondern auch in magischen Texten eine gewisse Rolle: Träger (2001) 30f. 54; Michel (2004) 86f.; Leven (2005) 717f.

288Zum Vergleich: Delatte/Derchain (1964) 105, Nr. 130: δός μοι χάριν.

E. 6. ZEUGNISSE FÜR DIE ÄGYPTISCHEN GÖTTER IN SÜDJORDANIEN

Inhalt: E. 6. 1. Einleitung – E. 6. 2. Isis im Wadi Ramm? – 6. 2. 1. Ägyptizismen im Tempelplan? – E. 6. 2. 2. Ein Bildnis der Isis dolente im Wadi Ramm? – E. 6. 3. Sarapis und Ammon in Humayma – E. 6. 3. 1. Kultkapelle in E125 (Humayma-Süd) – E. 6. 3. 2. Weihinschriften aus der Kultkapelle in E125 (Humayma-Süd) – 6. 4. Ammon und Sulmos

E. 6. 1. Einleitung

Ein auffälliges Phänomen ist in der Forschung bisher nicht ausreichend gewürdigt worden: daß nämlich die Erscheinung der Isis in Petra wirklich regional auf Petra beschränkt zu sein scheint. Das gilt nicht nur für das absolute Quantum des ikonographischen Materials, sondern gerade für die Darstellungsweise der Trauernden Isis (s. **Kap. E. 4. 2.**), die sonst nirgends in der Levante auftritt als eben im Nabatäerreich; wie übrigens Isis in der südlichen Levante auch sonst seltsam unterrepräsentiert ist. Möglicherweise hängt dies aber mit dem Forschungsstand zusammen und man könnte bei näherer Beschäftigung mit Orten im weiteren Umkreis Petras diesem Mißverhältnis abhelfen. Allerdings befaßt man sich seit einiger Zeit mit prominenten Orten in nabatäischem Gebiet, ohne in Khirbet et-Thannur, Darih etc. nur einen Hinweis auf Isis gefunden zu haben. Wenn in einem der folgenden Kapitel eine weitere *Isis dolente* vorbehaltlich angeboten wird (s. **Kap. E. 6. 2. 2.**), wird von dieser Ausnahme die Regel nur betont. An der Grenze des Weichbildes Petras liegt außerdem der Ort Udruh, dessen römischem Lager eine Nabatäersiedlung vorausging und das in einem Abstand von ca. 10km den östlichen Zugang nach Petra bewachte²⁸⁹. Von hier stammt auch das Kopffragment einer Terrakotte der *Isis dolente* (**Kat.-Nr. E19, Abb. e-17quinquies**), ohne daß genauere Umstände des Fundes bekannt wären. Dabei handelt es sich um das einzige bisher gesicherte Bildnis der Göttin einheimischer Produktion außerhalb (oder fast außerhalb) Petras.

E. 6. 2. Isis im Wadi Ramm?

Laurent Tholbecq hat sich in mehreren Beiträgen mit dem nabatäischen Tempel im Wadi Ramm²⁹⁰ befaßt²⁹¹. Sein Hauptergebnis besteht in der Differenzierung unterschiedlicher Bauphasen seit dem späten Hellenismus, wobei er die Errichtung des zentralen Podiums, das einen kleinen Naos trug und gleichmäßig von Säulen umstanden war, in der Zeit um Christi Geburt ansetzt. Dieser Säulenkranz wurde dann im Laufe des 1. Jh. n. Chr. an drei Seiten durch eine Mauer gefaßt und verstärkt, um die später eine dreiflügelige Raumflucht gelegt wurde. Deren Westseite besitzt in der

²⁸⁹Killick (1987); kurze Einleitung in: I. Jord. 4, 158f. Bezeichnend für die Bedeutung Udruchs als Vorwerk ist die Wortwahl einer hier gefundenen Weihinschrift (I. Jord. 4, ebd.), die fremden Göttern gilt, die nach Petra hinuntergeführt werden: καταγομένοις (...) ἐνθα εἰς Πέτραν.

²⁹⁰Wenning (1987) 101-105.

²⁹¹Tholbecq (1998) 241-254. Vgl. Freyberger (1998) 41-44.

Gebäudeachse eine Treppe, komplementär zur Haupttreppe im Osten. Die Ost- und Hauptfront des Tempels wurde also durch diese Flügel flankiert, der Zugang zum Podium blieb jedoch unverstellt. Zudem wurde neben die Haupttreppe zu einem späteren Datum mindestens eine kleinere Plattform unsicherer Bedeutung gesetzt. Der Tempel wurde bis mindestens ins 3. Jh. genutzt.

6. 2. 1. Ägyptizismen im Tempelplan?

Diese Ausführungen sind nötig, um zu einer weiteren These Tholbecqs überzuleiten: der Vergleich des Wadi Ramm-Tempels und anderer nabatäischer Sakralbauten mit römerzeitlichen Tempeln in Ägypten und dem Hinweis auf eine mögliche Abhängigkeit von diesen²⁹². Unter anderem vergleicht er den römerzeitlichen Tempel von Khirbet ed-Darih nördlich von Petra mit dem Isistempel von el-Qal'a bei Koptos. Rein chronologisch wäre eine Abhängigkeit nicht unmöglich, denn der ägyptische Tempel wurde unter Augustus errichtet²⁹³, der spätnabatäische wohl erst im 2. Jh. n. Chr.²⁹⁴ Dennoch existieren nur sehr allgemeine Übereinstimmungen, die ausschließlich den Grundriß betreffen: Bei beiden Bauten ist das Allerheiligste in einem hinteren Gebäudeabschnitt situiert, dem mehrere Hallen vorgelegt sind. Daraus alleine kann aber keine Abhängigkeit konstruiert werden. Tholbecqs Versuch, den Wadi-Ramm-Tempel neben das Sarapieion von Luxor zu stellen, ist noch problematischer, da letztgenannter Bau dem anderen um gut 100 Jahre nachgeordnet ist²⁹⁵. Die Peristasis des Sarapistempels steht sicher in der Tradition griechisch-römischer Peripteraltempel²⁹⁶. Ähnliches wäre für den Wadi Ramm-Tempel zu vermuten; es könnte aber auch so sein, daß dessen Säulenkranz die orientalische Weise reflektiert, das Sanktuar einzuhausen, wobei damit aber nicht die äußerste Gebäudehülle definiert sein muß, eine vergleichbare Säulenstellung taucht ja bei anderen Nabatäertempeln ebenso im Tempelinnern auf (zum Beispiel: Great Temple, Löwengreifen-Tempel etc.). Ehud Netzer²⁹⁷ wies außerdem darauf hin, daß die „dwarf walls“ im Wadi Ramm sekundär zwischen die Säulen gesetzt wurden, demzufolge nicht zum originalen Konzept gehört haben werden und also nicht etwa mit ägyptischen Schrankenwänden (etwa an einem Mammisi) verwechselt werden dürfen. Abwegig wäre der Vergleich des Wadi Ramm-Tempels in seiner letzten Bauphase (also mit den dreiseitigen Raumfluchten) mit oberägyptischen Sanktuaren, namentlich mit dem Tempel von Deir esch-Schelwit²⁹⁸. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß der U-förmige

²⁹²Tholbecq (1998) 248ff.; die These wird aufgegriffen von: Sartre (2005) 315.

²⁹³Hölbl (1999) 63, 65, 69; einen Plan bietet Abb. 72.

²⁹⁴Netzer (2003) 91-95; zur Datierung s. Wenning (2006) 62.

²⁹⁵Hölbl (1999) 53f.; McKenzie (2007) 168f.

²⁹⁶Golvin (1981); siehe jetzt: Grossmann (2006b), der die Abhängigkeit des kleinen Baus von der griechisch-römischen oder der ägyptischen Architektur diskutiert und sich dabei klar für ersteres entscheidet. Ebd. 285: „Es ist daher trotz aller nicht passender Details die Zugehörigkeit des Serapistempels zur klassischen Architektur ... nicht in Zweifel zu ziehen.“

²⁹⁷Netzer (2003) 88.

²⁹⁸Hölbl (1999) 56ff. 61 (mit Abb. 59)

Umgang des dortigen Sanktuars in ägyptischer Tradition als Zugang zu den umliegenden Kapellen motiviert war; eine Konstruktion, die sich am nabatäischen Bau so gar nicht wiederfindet.

Es ist also festzuhalten, daß die von Laurent Tholbecq postulierten Abhängigkeiten der nabatäischen Tempelgrundrisse von ägyptischer Architektur eher skeptisch zu beurteilen sind. Davon unberührt sind zunächst andere Ägyptizismen, die durchaus an Bauten in der Nabatene auftauchen können, hier aber nicht im Zentrum der Erörterung stehen und ebenso mittelbar von den an phönizischen Bauwerken in vorhellenistischer bis römischer Zeit verwendeten Motiven abhängig sein werden. Es handelt sich etwa um Hohlkehlen an Grab- und Tempelfassaden²⁹⁹. Daß ähnliche Motive, darunter auch ein Uräenfries, an dem nabatäischen Tempel von Qasr Gheit³⁰⁰, der sich unweit der Grenze zum Nildelta befindet, konzentriert auftauchen, sollte nicht überraschen; jedoch fällt es schwer, die dortigen Kapitelle auf ägyptische Typen zurückzuführen³⁰¹. Weiterhin hat Judith McKenzie jüngst nochmals das Vorbild der hellenistisch-alexandrinischen Hofkunst für die nabatäische Architekturornamentik und Fassadengestaltung hervorgehoben³⁰². Davon zu unterscheiden ist aber die Übernahme der architektonischen Konzeption eines traditionellen ägyptischen Gotteshauses: Bei Tholbecq werden eben nicht alexandrinische oder ägyptisierende Einzelmotive aufgegriffen, sondern er insistiert auf der Vorbildwirkung der Grundrisse und des Raumgefüges ägyptischer Sakralarchitektur. Deren Übernahme würde allerdings eine profunde Kenntnis der Funktionen der einzelnen Gebäudeteile und ihrer theologischen Bedeutung voraussetzen und bedeuten, daß nicht nur ägyptische Künstler und Handwerker nach dem ptolemäischen Zusammenbruch in Petra neue Beschäftigung fanden, sondern hochspezialisierte Priestergruppen. Sollte die Gliederung der Gebäuderückseite am Qasr Bint oder am Löwengreifen-Tempel wirklich auf die pharaonische Idee des sogenannten Gegentempels zurückgehen³⁰³, so wäre dieses Vorbild sehr frei interpretiert worden, denn der ägyptische "Gegentempel" diente vor allem dazu, die kultisch und rituell stark begrenzte Zugangsmöglichkeit zum Sanktuar des Tempels zu unterlaufen, und dem gemeinen Volk, das oft nicht einmal die äußeren Vorhallen des Heiligtums betreten durfte, eine räumliche Nähe zum Gottesbild zu ermöglichen. Es ist sehr fraglich, ob man sich dies in den nabatäischen Tempeln ähnlich vorstellen muß, die ja schon eine viel geringere Tiefe besitzen.

²⁹⁹Gärtner (2003) 165.

³⁰⁰Netzer (2003) 95-99; an neuerer Literatur ist mittlerweile nachzutragen: Gawlikowski (2003).

³⁰¹Netzer (2003) 95: "glockenförmige ägyptische Kapitelle".

³⁰²McKenzie (2007) 96-105.

³⁰³Arnold (2000) 91, s. v. Gegenkapelle.

E. 6. 2. 2. Ein Bildnis der *Isis dolente* im Wadi Ramm?

Die oben geschilderte Skepsis gegenüber einem ägyptischen Vorbild für den nabatäischen Tempel schließt nicht aus, daß dort, in Tradition der in Petra selbst präsenten Gottheiten, auch Isis ihren Platz gefunden haben könnte. Die Tempelherrin selber war allerdings sicher Allat, wie aus mehreren Inschriften hervorgeht³⁰⁴. Während kanadischer Untersuchungen der sogenannten Villa, östlich des Tempels, wurde eine Bronzestatuetten der Venus gefunden³⁰⁵, die sich typologisch an das Anadyomene-Schema anlehnt, mit der linken aber wohl einen Spiegel hielt. Aufgrund der Feststellung der Ausgräberinnen, das Gebäude „originally served a more public or official function“, wäre es möglich, diese Ikonographie historisch und funktional mit der Tempelherrin zu verbinden³⁰⁶; anderenfalls (also im Falle einer lediglich privaten Funktion) könnte die Statuette auch als Teil eines häuslichen Kultes oder einer Mitgift interpretiert werden, ohne Verbindung zur nabatäischen Religion.

In oben stehendem Kapitel, den sogenannten Löwengreifen-Tempel betreffend (**Kap. E. 3. 2.**), wurde anhand der sog. Hayyan-Stele die Vermutung einer Affinität zwischen einer nabatäischen Göttin und Isis angedeutet, ohne daß hierzu definitive Beweise vorliegen würden. Sicher aber wurde Isis selber als nabatäische Göttin verstanden und verehrt. In diesem Zusammenhang verdient ein Skulpturenfragment besondere Beachtung (***Kat.-Nr. E35; Abb. e-46**). Es handelt sich um das Unterkörperfragment einer Statue, das während der Ausgrabungen von Raphaël Savignac und George Horsfield in den 1930er Jahren im Wadi Ramm-Tempel entdeckt wurde. Allein aufgrund der erwähnten Inschriften ist zu vermuten, daß hier die Tempelherrin dargestellt ist. Zur Datierung ist nicht mehr zu sagen, als daß die Rahmendaten des Tempels gelten, nach denen die Statue ebenso im ersten wie im zweiten oder dritten Jahrhundert hätte aufgestellt werden können. Leider ist das Objekt bisher meistens nur in Fußnoten versteckt behandelt worden und wurde von Thomas Weber vor wenigen Jahren auch nicht vollständig beschrieben. Die Darstellung ist zwar nur bruchstückhaft erhalten, aber in Maßen rekonstruierbar. Die Göttin sitzt auf Felsen³⁰⁷ wie die Isis vom Sidd el-Mreriye (**Kap. E. 3. 5. 1.**) oder die *Isis dolente* aus dem Löwengreifen-Tempel (**Kat.-Nr. E7**). Interessanterweise wurde bisher nicht bemerkt, daß die im Schoß ruhende rechte Hand einen oder mehrere belaubte Zweige hält; dieses Attribut findet sich bei einigen Darstellungen der trauernden

304Healey (2001) 56-59; QGN 285-292, Nr. O-019.02-05.

305Dudley/Reeves (1997) Abb. 8; Dudley/Reeves (2007) 403f., Abb. 2.

306Herodot berichtet über die Gleichsetzung von Allat und Aphrodite – 1, 131: καλέουσι δὲ Ἀσσύριοι τὴν Ἀφροδίτην Μύλιττα, Ἀράβιοι δὲ Ἀλιλάτ; 3, 8: ὀνομάζουσι δὲ τὸν μὲν Διόνυσον Ὀροτάλτ, τὴν δὲ Οὐρανίην Ἀλιλάτ.

307Vgl. Savignac/Horsfield (1935) Taf. 9.

Isis wieder³⁰⁸. Wenn man aufgrund dieser Beobachtungen eine Ergänzung wagen möchte und das aus SüdJordanien verfügbare ikonographische Inventar zum Vergleich heranzieht, dann kommt im vorliegenden Fall am ehesten eine *Isis dolente* in Frage. Natürlich bleibt dieser Schluß aufgrund des Zustandes der Statue hypothetisch, der Identifikationsvorschlag wurde deswegen nicht durch eine zu intensive Einbindung in die Argumentation oben stehender Kapitel belastet.

Sollte sich dies aber bestätigen lassen, ist die Betrachtung der kleinen Figur von Interesse, die ein Relief zwischen den Unterschenkeln auf dem Gewand abgebildet ist und die bisher keine abschließende Deutung erfahren hat. Die These Thomas Webers, der hier einen kraulenden Jüngling sah und die Statue deswegen als Tyche interpretierte³⁰⁹, ist bedenkenswert, aber zweifelhaft: Die Darstellung besitzt im Aufbau nicht die bei vergleichbaren Flußpersonifikationen markanten diagonalen Achsen. Man erkennt vielmehr den aufrecht gestellten Oberkörper einer Figur, deren Kopf in unsicherer Weise bekrönt ist und den rechten Arm nach oben, vielleicht zum Mund führt; der linke Arm ist verloren bzw. verschwand durch eine Schrägstellung der Figur im Untergrund. Ist die Beobachtung stichhaltig, dann erscheint die Benennung als Harpokrates erwägenswert. Wie weiter oben gezeigt werden konnte, ist die Gestalt des ägyptischen Kindgottes in Petra durchaus vertreten (**Kap. E. 5. 2.**); allerdings nur in einem typologisch bedingten Fall zusammen mit Isis (**Kat.-Nr. E2**). Die Präsentation des Sohnes in dieser Weise zu Füßen der Mutter ist außergewöhnlich, hat aber durchaus Parallelen: So besetzt Harpokrates eine ähnliche Position zu Füßen des Sarapis im Naiskos der Priesterkrone aus dem ägyptischen Oasentempel von Douch aus dem zweiten Jahrhundert³¹⁰. Die Schlange, die sich um die Füße der Statue aus dem Wadi Ramm-Tempel windet und auch den präsumtiven Harpokrates umfaßt, wäre ebenfalls in ägyptischem Sinne deutbar. In der Koroplastik wird Harpokrates mit einer Schlange abgebildet: dabei kann es sich sowohl um einen Uräus, als auch um Agathodaimon handeln³¹¹. Von weiteren Deutungen – ob sie nun die Details der Statue oder ihr Gesamtprogramm betreffen – soll abgesehen werden, bevor sich nicht obige These als verläßlich herausgestellt hat.

308el-Khouri, *Figurines*, 121, Abb. 5; 6; die Zeichnungen bei el-Khouri sind subjektiv bzw. interpretierend. Vgl. S. 11, wo sie das Attribut als Sistrum oder als Feder verstehen möchte. Ich meine auch, in Kairo an den dort befindlichen Statuette der Isis dolente (Dunand I (1973) Taf. 39, 1; Dunand (2000) 54) dasselbe Attribut erkannt zu haben. Man beachte auch den Zweig (oder die Ähre?) in der Hand der gesamttypologisch freilich stark abweichenden *Isis dolente* aus Fiesole: Bricault (1992) 38f. Kat.-Nr. I-4 Taf. 12.

309Diese Identifikation entstand möglicherweise durch die bei: Glueck (1965) 114, Abb. 52 a/c unglücklich nebeneinander gestellten Abbildungen des Wadi Ramm-Fragments und der Tyche von Antiochia.

310Reddé (1992) 7-10.

311Weber (1914) 44f.: Darstellungen der „Schlangendyas, deren Kind menschlich vorgestellt war“; Perdrizet (1921) Kat.-Nr. 105, Taf. 24; Dunand (1990) 94-96, Kat.-Nr. 206-210; Ewigleben/v. Grumbkow (1991) Nr. 12; Fischer (1994) 268f., Kat.-Nr. 590, Taf. 61 (alle römisch).

E. 6. 3. Sarapis und Ammon in Humayma

Ebenfalls an der Straße nach Aila/Aqaba, aber nördlich vom Wadi Ramm und etwa 30km südlich von Petra, befindet sich der Ort Humayma, der dem antiken Auara³¹² entspricht und seit 1986 durch das kanadische Humayma Excavation Project erforscht wird³¹³. Da noch kein abschließender Bericht zu diesen Grabungen vorliegt³¹⁴, müssen sich folgende Zeilen auf diverse Vorberichte berufen. Obwohl der Ort bereits im 1. Jh. v. Chr. als nabatäischer Handelsposten begründet wurde³¹⁵, stammt die heute erkennbare Bebauung vor allem aus der nach-nabatäischen Periode und umfaßt neben einem römischen Militärlager mit umgebendem vicus ein spätrömisches Haus, dann vor allem byzantinische Kirchen und frühislamische Strukturen (darunter ein Qasr und eine Moschee). In besagtem Lager wurden zwei zentrale Gebäude identifiziert, die durch die Ausgräber als principia und praetorium bezeichnet wurden. Aufgabe der Garnison, die wahrscheinlich unter Trajan eingerichtet wurde³¹⁶, war es offenbar, den Verkehr auf der Strecke zum und vom Roten Meer zu schützen.

E. 6. 3. 1. Kultkapelle in E125 (Humayma-Süd)

Die für diese Arbeit allerdings bedeutsameren Funde der ganzen Ausgrabung ergaben sich in einem Wohngebiet südlich des Lagers (Feldbezeichnung E125). Der Komplex in E125³¹⁷ besteht aus mehreren Wohn- und Funktionseinheiten, deren Bauphasen vom 1. Jh. v. bis ins 4. Jh. n. Chr. reichen sollen³¹⁸. Der in Rede stehende religiöse Bereich (**Abb. e-47**) wurde wohl in der Kaiserzeit eingerichtet (2. Jh.) und baute dabei auf älteren, nabatäischen Vorgängern auf, deren funktionale Bedeutung unklar ist³¹⁹. Er besteht aus einem rechteckigen Hof im Südosten von E125, der annähernd in Ost-West-Richtung positioniert ist und in der Breite ca. 10m, in der Länge aber rund 20m mißt. In dessen nordwestlicher Ecke befindet sich ein Schrein von etwa 8x8m Außenmaßen, auf den ein gepflasterter Prozessionsweg zuführt, und an dessen Eingang links und rechts aufgemauerte Becken zu erkennen sind³²⁰. Vor der Rückwand des Schreins wurde ein anikonisches

312Der Ort firmiert in der Literatur auch als Hawara, sollte aber nicht mit dem ägyptischen Hawara im Fayum verwechselt werden.

313Für Hinweise danke ich Herrn John P. Oleson von der University of Victoria, dem Leiter der Mission.

314Humayma Excavation Project, Final Report I. The Site and the Water-Supply System. To be published as a Supplements to the Journal of Roman Archaeology (noch nicht erschienen?)

315QGN 296; Oleson (2007) 450.

316Trajanische Münzfunde im Hauptlager geben dafür einen Anhaltspunkt: Oleson (2006) 486; Oleson (2009) 535.

317Oleson (2008) 311ff. Jüngster Überblick von Reeves (2009), bes. 328-333.

318Der Wohnbereich scheint einen gewissen Luxus besessen zu haben, worauf eine Darstellung der Muse Klio nebst erklärender griechischer Inschrift in der dortigen Wandmalerei hinweisen soll: Oleson (1999) 422 mit Abbildung; Oleson (2002) 104. Das gewählte Sujet könnte vielleicht sogar darauf hindeuten, daß es sich bei dem zugehörigen Raum um eine Bibliothek gehandelt hat. Vgl. Weber (2007c) 222.

319Oleson (2008) 312: „probably a shrine“; ebd. 314: „naos of a Nabataean shrine“.

320Oleson (2006) 488f.

Mal, ein Betyl, gefunden³²¹. Von den „many Egyptian artifacts found in the complex“ ist bisher wenig bekannt³²². Ebenfalls im Schrein wurden zwei Inschriften gefunden (s. unten). In der Literatur wird behauptet, daß der Schrein auf den Djebel Khalka ausgerichtet gewesen sei: Man redet von einer „striking orientation“³²³. Skepsis kommt auf, macht man sich klar, daß der Berg westlich von E125 und also hinter dem Gebäude liegt, dessen ehemalige Höhe nicht geklärt ist, aber aufgrund der Mauerdicke nicht unbeträchtlich gewesen sein kann. Möglicherweise war also der Djebel im Hof gar nicht zu sehen! Die Ostrichtung der Kapelle ist für semitische Sakralbauten dagegen nicht unüblich. Die Kapelle mit Temenos soll laut den Münzfunden bis zur Mitte des 3. Jh. n. Chr. genutzt worden sein, wurde dann aber zerstört, wobei der Anlaß dieser Demolierung unsicher bleibt³²⁴.

E. 6. 3. 2. Weihinschriften aus der Kultkapelle in E125 (Humayma-Süd)

Die eine der im Schrein gefundenen Inschriften gilt Jupiter-Ammon³²⁵ und lautet:

Pr(o) Sal(ute)
 Aug(ustorum)
 [I]ovi Ammo-
 ni vexill(atio)
 leg(ionis) III Cyr(enaicae).
 Fel(icis)
 q(-) d(-) f(-) Hav(arrae?)
 cum Iulio Prisco.

Die Ergänzungen in der Zeile 7 sind unsicher, wären allerdings wichtig, da sich durch die Auflösung der Abkürzungen das Verhältnis der genannten Truppe zum Ort klären lassen könnte. Die Ammon-Verehrung der dritten Legion ist bereits aus Bosra und Umgebung (s. **Kap. C. 4.** passim)

³²¹Oleson (2005) 554; Oleson (2008) 314.

³²²Oleson (2001) 456f.; Oleson (2002) 106 sprechen von einem „faience ram head and an alabaster figurine of a nude female“, jedoch wurden diese Stücke nicht einmal im besprochenen Sakralbereich gefunden, sondern in einem Raum von E125, der mit erstgenannten in keiner besonderen Beziehung stehen muß. Des weiteren leuchtet mir eine besondere ägyptische Aussage, die u. a. auch Stoll (2003) 88f. in diesen Objekten sehen will, nicht ein. John P. Oleson sandte mir auf meine Nachfrage hin freundlicherweise die Zeichnung eines Amuletts in Gestalt einer halbbekleideten Pudica zu, das in Humayma gefunden wurde und bislang unpubliziert ist. Es ähnelt einem aus Petra stammenden Anhänger, Vaelske (2005/2006) 134, Taf. 42, 2, und könnte aus Ägypten stammen.

³²³Oleson (2005) 554; Reeves (2009) 328f. möchte sogar den Betyl in der Kultkammer als Abbild des Berges verstehen, weil beide über ein „notch“ verfügen.

³²⁴Oleson (2008) 313.

³²⁵Oleson (2002) 112-116, Nr. 4; Stoll (2003) 88-90, Nr. 6.

hinreichend bekannt. Man würde sich deswegen fragen, ob eine ständige Garnisonierung eines Teils der Legion hier in Hawara einen ausführlichen Ammonkult nach sich zog, von dem durch diese Inschrift vielleicht nur ein zufälliges Zeugnis überliefert ist, oder ob es sich bei der Weihung an Ammon um eine einmalige Aktion gehandelt haben könnte. Die Herausgeber der *editio princeps* meinen, das q() in Zeile 7 würde „strongly suggest a relative clause“³²⁶. Die Lesung könnte danach lauten: q(uae) d(onum) f(ecit) Hav(arrae?). Die sich dadurch vermittelnde Aussage müßte dann allerdings bedeuten, daß die Soldaten des Fähnleins den Hinweis für wichtig hielten, daß sich der Betrachter der Inschrift wirklich in Hawara aufhalte: eine umständliche und eigentlich unnötige Verdoppelung der durch die Weihung bereits getroffenen Aussage. Sinnvoller erscheint es, die Abkürzung ausschließlich als Erklärung zum Fähnlein selber zu begreifen. Der Ergänzungsvorschlag für Zeile 7 wäre dementsprechend: q(uon)d(am) f(uerat) Hav(arrae) also: „als sie (= die vexillatio) seinerzeit in Hawara stationiert war“. QD als Ligatur für quondam ist epigraphisch und paläographisch nicht abwegig³²⁷. Es ginge inhaltlich auch q(uam)d(iu), allerdings war diese Abkürzung für quamdiu sonst nicht zu finden. Danach hielt sich das Fähnlein also nur eine kurze, jedenfalls aber begrenzte Zeitspanne in Hawara auf und so würde sich auch erklären, warum der Ammon-Kult nicht etwa im Lagerheiligtum vollzogen wurde, sondern außerhalb des Castrums und in räumlicher Nähe zu zivilen Strukturen. Ein Zivilist war wahrscheinlich auch der genannte Iulius Priscus, da keinerlei Titel oder sonstige Prädikate zugefügt sind.

Die zweite der im Schrein gefundenen Inschriften gilt Sarapis³²⁸:

Ἐπολλῶς
 Διοσκόρου
 Μῶρος ὑπὲρ
 εὐχαριστί-
 ας ἀνέθη-
 κε[ν Δ]ιεῖ
 Σε[ρ]άπιδ[ι].

Die Bestandteile der Inschrift (Motivationsangabe und Nennung des Zeus Sarapis) sind in

³²⁶Oleson (2002) 115.

³²⁷Zum Beispiel: ILS 2334 (aus Mainz); vgl. Capelli (1987) 306f.

³²⁸Oleson (2002) 117-119, Nr. 5; RICIS 404/0601; RICIS Suppl. 404/0601.

römischer Zeit geläufig. In der editio princeps wird weiterhin ausgeführt, daß es sich bei besagtem Apollos Moros aufgrund der besonderen Namensform um einen aus Ägypten stammenden Dedikanten gehandelt haben könnte. Allerdings werden ebenso Alternativen aufgezeigt, so daß sich die Provenienz des Mannes nicht sicher feststellen läßt. Auch wenn nicht ausgeschlossen werden kann, daß selbiger Apollos Moros ein Militär, ein Veteran o. ä. war, steht doch dieser Aspekt nicht im Vordergrund und man muß – wie schon bei Iulius Priscus von der Möglichkeit ausgehen, daß es sich um einen Zivilisten gehandelt haben könnte. So dokumentiert der Schrein und sein Inventar (soweit es bekannt ist) nicht nur einen „tolerant syncretism“³²⁹, sondern auch die Integration von Soldaten in zivile Kultgepflogenheiten der Siedlung. Auch Sarapis wird nicht im Fahnenheiligtum des Lagers verehrt, sondern zusammen mit Ammon in einem nicht-militärischen Heiligtum. Darin drückt sich vielleicht die Nähe oder sogar phasenweise Identifizierung der beiden Gottheiten aus, wie sie aufgrund des ikonographischen Materials aus Südsyrien bereits klar vor Augen steht (vgl. **Kap. C. 4. 4.**).

Der Betyl aus dem Schrein von E125 wurde als Duschara angesprochen³³⁰, allerdings ist diese Identifikation nicht zwingend³³¹. Es ist nicht ersichtlich, ob der Betyl aus dem nabatäischen Vorgängerbau des römischen Schreins stammt. Jedenfalls aber offenbart die Zusammenstellung der drei Monumente während des 2. Jh. n. Chr. oder später, daß importierte Gottheiten wie Sarapis und Ammon mit einem einheimischen Gott als Synnaoi verehrt werden konnten. Es wurden bereits im Kapitel über Südsyrien (**Kap. C. 4. 3. 4.**) Hinweise dafür gefunden, daß die ägyptischen Gottheiten an einheimische religiöse Vorstellungen angepaßt wurden – dies scheint sich hier weiter zu bestätigen.

6. 4. Ammon und Sulmos

Ein anderes Zusammengehen mit nahöstlichen Vorstellungen zeigt möglicherweise eine wohl severische Inschrift für Ammon und den arabischen Gott Salm oder Sulmos aus el-Jawf, heute im Nördlichen Saudi-Arabien, etwa 400km (!) südöstlich von Amman³³²:

Pro salute

Domm(inorum) nn(ostrorum) Augg(ustorum)

I(ovi) O(ptimo) M(aximo)

³²⁹Oleson (2005) 554.

³³⁰Oleson (2002) 106.

³³¹Wenning (2001) 79.

³³²Bowersock (1983) 98f. mit Anm. 26, Taf. 14; Speidel (1987) 213f.; Stoll (2001) 492f., Nr. 89a; Sartre (2001) 985f.

Ham-
 moni et san-
 cto Sulmo
 Fl(avius) Dionysi-
 us leg(ionis) III Cyr(enaicae)
 v(otum) s(olvit).

Die Inschrift, nach der ein Detachement der dritten Legion wahrscheinlich um 200 n. Chr. wenigstens kurzfristig am Ort stationiert war, wird mit einem Ausgreifen durch das römische Militär nach Mesopotamien und zum Persischen Golf in Verbindung gebracht³³³, wobei hierbei vielleicht auf nabatäische Verbindungen zurückgegriffen wurde³³⁴.

Der Stein belegt weiterhin einerseits, wie die Inschrift aus Hawara, daß die Soldaten der dritten Legion, wo immer sie hinkamen, ihrem Standartengott Ammon die Ehre erwiesen. Andererseits existierte offenbar eine Parität zwischen Jupiter-Ammon und Sulmos, der wie andere römische Götter, beispielsweise auch in Italien und wie auch Ammon im nördlichen Arabien, als „heilig“ bezeichnet wird³³⁵. Jener Sulmos wurde auch Salm oder Salmu geschrieben. Das wichtigste und älteste ihn betreffende Zeugnis ist die sogenannte Stele von Tayma, wohl aus dem 5. oder 4. Jh. v. Chr.³³⁶: Salm-Shezeb, Sohn des Pet-Osiris, führt Salm und andere Götter in der Stadt ein und errichtet ihnen ein Heiligtum, in dem er und seine Nachkommen auch Priesterstellen erhalten. Hieraus geht besonders hervor, daß Salm/Sulmos in der Oase, im Nordwesten der Arabischen Halbinsel, nicht heimisch war. Der Import ist nicht erstaunlich, denn die Karawanenstadt war über vielfältige Wege mit zahlreichen Gebieten des Nahen und Mittleren Osten verbunden³³⁷. Die epigraphischen Parallelen für die Nennung des Gottes haben Mohammed Maraqtan zum Schluß geführt, daß Salm ursprünglich ein aramäischer Gott war und aus dem damals neoassyrisch beherrschten Syrien nach Tayma eingeführt wurde³³⁸.

Es sind unterschiedliche Möglichkeiten vorstellbar, durch die Flavius Dionysius diesen Gott kennen und schätzen lernte: Eine Berührung könnte erst auf der arabischen Halbinsel stattgefunden haben,

333 Millar (1993) 138; Bauzou (1996) 24ff. – danach könnte der Plan gewesen sein, u. a. die Route über el-Jawf als südliche Flanke gegen das Partherreich auszubilden und auf diese Weise das schwierige innersyrische Gelände zu umgehen.

334 QGN 303f.

335 Vgl. die Angaben zur Epiklese sanctus in **Kap. C. 4. 2. 1.** Vgl. **Kap. B. 6. 5. 1.** zu ἅγιος.

336 Louvre Inv. AO 1505 – W. C. Delsman, in: TUAT II 4, 580.

337 Dies dokumentiert auch der Name des Vaters des Priesters: Vittmann (2003) 193, Taf. 20.

338 Maraqtan (1996) 19ff.

in Dumata/el-Jawf, wohin der Kult sich von Tayma ausgebreitet haben könnte. Wahrscheinlicher ist es jedoch, daß Salm/Sulmos den römischen Soldaten schon im Hauran geläufig war, wo eine Inschrift aus Umm el-Djimal den Gott erwähnt³³⁹. Auch wenn Dionysius seine Verehrung beider Gottheiten den ganzen langen Weg von Bosra herabgebracht hat und sich als aktiver römischer Militär in den Wünschen für den Kaiser und in der Votivinschrift für den Regimentsgott der lateinischen Sprache befleißigt³⁴⁰, so ist doch sicher damit zu rechnen, daß Sulmos bei der arabischen Bevölkerung der Region durchaus bekannt war. Ähnliches fand wie gesehen in Hawara statt: Eine lateinische Inschrift nennt den Standartengott der Dritten, dies aber außerhalb des Lagers in einem lokalen, indigenen Kontext. Es deutet einiges darauf hin, daß die Soldaten ihre offiziöse Bedeutung zwar gerne mittels der lateinischen Sprache herausstrichen, aber nicht nur eng mit dem zivilen Umfeld verbunden waren, sondern ihnen die Vermengung der importierten mit den einheimischen Gottheiten durchaus selbstverständlich schien. Hinsichtlich des Gottes Salm/Sulmos ergibt sich hierfür ein weiterer Hinweis. Vor mehreren Jahren hat Stephanie Dalley darauf hingewiesen, daß der Gott als Sonnengottheit verstanden wurde³⁴¹. Danach kann das Wort *s/m* auch mit dem Symbol der geflügelten Sonnenscheibe im Zusammenhang stehen, auf die Schwüre geleistet wurden. Wenn diese Feststellung ihre Richtigkeit hat, dann ergäbe sich eine zusätzliche Erklärung dafür, daß Ammon, der sowohl in Ägypten als auch in Arabien mit Re/Helios gleichgesetzt wurde, als Partner des Ammon in der Inschrift des Dionysius gewählt wurde.

339Inschrift für Sulmos/Salm in Umm el-Djimal, PPUAES III A 5, Nr. 239: θεῶ Σολμω Σαρείδος ᾿Αουείδου ἐῦσεβῶν ἀνέθηκεν. Dennoch ist aus den obigen Ausführungen ersichtlich, daß Salm/Sulmos als weitverbreiteter aramäischer und zu dieser Zeit auch arabischer Gott keinesfalls nur als „Lokalgottheit der Gegend von Bosra“ betrachtet werden kann, wie behauptet von Stoll (2001) 299.

340Stoll (2001) 74ff.

341Dalley (1986).

**F. EPILOG: ZU ZEUGNISSEN ÄGYPTISCHER GÖTTER
AUS SYRIEN UND LIBANON**

F. EPILOG: ZU ZEUGNISSEN ÄGYPTISCHER GÖTTER AUS SYRIEN UND LIBANON

Räumliche und zeitliche Gründe zwangen dazu, diese Arbeit geographisch gesehen auf die südliche Levante zu beschränken. Und doch sind mit Syrien und dem Libanon mehrere ikonographische oder schriftliche Zeugnisse verbunden, die die dortige Verehrung der ägyptischen Götter belegen und in gewisser Weise Tendenzen bestätigen und fortführen, aber auch Unterschiede zu den Verhältnissen offenbaren, die in den vorangehenden Kapiteln festgestellt werden konnten. Folgend werden solche Objekte und Sachverhalte wenigstens kurz angesprochen. Auf eine Kapitelgliederung wird verzichtet, ebenso auf eine Katalogisierung der Objekte.

a) Nahe des Ortes der antiken Stadt Abila¹ im Wadi Barada nordwestlich von Damaskus wurden epigraphische Belege für einen Apiskult entdeckt. Die griechischen Inschriften sind alle publiziert² und ins 1. bis 4. Jh. n. Chr. zu datieren, sie werden hier nicht nochmals zitiert. Dieser Kult, dessen Gegenstand außerhalb Ägyptens ausgesprochen selten ist, existierte also durchgehend über fast dreihundert Jahre oder sogar noch länger. Die erste Votivinschrift aus den Jahren 69/70 n. Chr. gilt dem Jupiter Heliopolitanus und wurde von einem indigenen Priester der Göttin Roma, des Kaiserkults als auch des Zeus und des Apis errichtet³. Diese Doppelung Zeus und Apis wird auch in späterer Zeit nicht aufgegeben; offensichtlich sind beide Gottheiten miteinander verehrt worden. Im Jahre 321/322 n. Chr. ist Apis mit dem Beinamen οὐράνιος belegt⁴. Eine frühere Inschrift der Jahre 166/167 n. Chr. bezeugt, daß Zeus und Apis Orakel zu geben pflegten. Apis wird hier ausdrücklich als Ἀβίλης bezeichnet. Während Apisbildnisse in der antiken Welt häufiger vorkommen⁵, ist die belegbare kultische Verehrung für den stiergestaltigen Gott Apis selten⁶. Hier in Syrien stand ihm offenbar nicht nur ein ständiger Kult zu, der von einheimischen Priestern vollzogen wurde; er steht auch in enger Verbindung zum lokalen Pantheon wie zum Kaiserkult. Die historische Bedeutung dieser Verehrung kann an dieser Stelle nicht annähernd erfaßt werden. Es sei aber auf einen Umstand hingewiesen, der bisher übersehen wurde und möglicherweise etwas

1 RE I (1893) 98, s. v. Abila Lysianae (Benzinger).

2 Rey-Coquais (1997); RICIS 402/1001 – 1005; Hajjar (1990b) 2553ff.

3 RICIS 402/1001.

4 RICIS 402/1004, 4.

5 Apis I-III (1975-1977); LIMC 2 (1984) 177-182, s. v. Apis (M. J. Vermaseren).

6 Eine Kultordnung aus Priene der Zeit um 200 v. Chr. bestimmt das zeitweilige Opfer für Apis im lokalen Isistempel: RICIS 304/0802, 15f. Während des 2. Jh. v. Chr. richtet jemand in Chalkis auf Euboia ein Gebet nicht nur an Sarapis, Isis und Anubis, sondern auch an Apis. Im frühkaiserzeitlichen Pergamon wird neben den Bildnissen anderer ägyptischer Götter auch eine Statue oder Statuette des Apis aufgestellt: RICIS 301/1202. Vgl. die Übersicht bei Stambaugh, Sarapis, 66; Hölbl (1981).

Licht auf den Charakter des abilenischen Apis werfen könnte: Einer der beschrifteten Altäre⁷ trägt zur Bestätigung auf der Hauptseite auch das Reliefbildnis des Gottes (**Abb. f-1a/b**). In einer Rundbogennische steht der Apisstier, den Betrachter anschauend, auf seinem Kopf befindet sich ein Schmuck, den Laurent Bricault zuletzt in RICIS als „le disque solaire entres les cornes“ bezeichnet hat⁸. Abgesehen von der Tatsache, daß keine Hörner zu erkennen sind, wurde jene Deutung offenbar von der typischen und häufigen Darstellungsform des Gottes in römischer Zeit inspiriert⁹. Wenn es sich dort auch immer um eine Sonnenscheibe handelt, hier ist sicher ein Kalathos gemeint! Dieses Attribut ist für Apis einmalig und kann eigentlich nur auf Sarapis verweisen¹⁰. Beide Götter sind seit dem frühesten Hellenismus miteinander verbunden¹¹, bereits in der Antike herrschte die Kenntnis vor, daß der Name Sarapis als Umschreibung von *Wsr-Hp*, die Bezeichnung für den verstorbenen und mumifizierten Apisstier zu gelten hat¹². Römische Terrakotten zeigen den Stier, dessen Sonnenkrone zusätzlich mit einer Sarapisbüste geschmückt ist und dadurch die Identifizierbarkeit der beiden Gottheiten versinnbildlicht¹³. Den auswärtigen Besuchern des Sarapieions vom Memphis galt Apis als Orakel schenkender, offenbarender Gott; erkennbar etwa an der Tatsache, daß ein kretischer Traumdeuter inschriftlich und mit der Darstellung des Apisstiers um 200 v. Chr. in Sakkara seine Dienste anpreist¹⁴. In römischer Zeit ist der Apiskult innerhalb Ägyptens noch lange Zeit beliebt gewesen¹⁵ und wurde letztlich – wenn auch in geringstem Umfang – exportiert (s. oben). Der genaue Charakter des Apis von Abila kann nicht ermessen werden, auch nicht der Zeitpunkt und der Hintergrund seiner Einführung nach Syrien. Am wahrscheinlichsten ist jedoch, daß hierbei Graeco-Ägypter grundlegend beteiligt waren. Im 2. Jh. n. Chr., vielleicht aufgrund der zeitgleichen Verehrung des Sarapis und des Ammon bzw. des Sarapis-Ammon in Nordanabien, erinnerte man sich dazu dessen ursprünglicher Verbindung mit Apis. Interessanterweise fehlt es ansonsten an Bildnissen und Zeugnissen für den Stiergott in der Region: Eine vermeintliche Weihinschrift wurde in **Kap. B. 9. 1.** abgelehnt. Im transjordanischen Rihab, am östlichen Rand der Dekapolis, erwarb Gottlieb Schumacher eine Stierstatuette (**Abb. f-2a**)¹⁶, die sicher römisch ist und in vielem an einen Apis erinnert (**Abb. f-2b**). Der Zustand des Stücks verhindert eine sichere Identifikation, es muß sich nicht um einen ägyptischen Heiligen Stier

7 Damaskus, Nationalmuseum Inv.-Nr. 12063: Hajjar (1977/78); RICIS 402/1002 (187/188 n. Chr.).

8 Vgl. die gewundene Beschreibung von Aliquot (2004) 221: “Il porte entre les cornes le disque solaire traditionnel réduit à un bouton de section cylindrique s'élargissant vers le sommet.”

9 Siehe etwa die unterschiedlichen Statuetten in: Tiere (2006) 145, Kat.-Nr. 9; 156, Kat.-Nr. 35f.

10 Malaise (2005) 46: “Faut-il penser que le Zeus qui lui est associé recouvrait non un Baal local, mais Sérapis?”.

11 Stambaugh, Sarapis, 60-67.

12 Einer der frühesten Belege für die Namensbildung ist die sogenannte Verwünschung der Artemisia, aus dem Memphis des 4. Jh. v. Chr.: UPZ I Nr. 1, 1; vgl. ebd. S. 91. Zusammenfassend: Geissen/Weber (2005) 294f., 296ff.

13 Apis I, Nr. 43, Taf. 32; Nr. 120, Taf. 74; Fjeldhagen (1995) 177, Kat.-Nr. 174.

14 I. métriques Nr. 112; Grimm (1975) Nr. 12. Vgl. hier **Kap. D. 5.**

15 Hermann (1960).

16 Steuernagel (1925) 363, Taf. 49a

handeln¹⁷.

b) Die Beliebtheit des Sarapis setzt sich im römischen Syrien weiter fort. Bekannt sind die beiden Büsten aus Hama, die die dort arbeitende dänische Mission entdeckt hat¹⁸. Sie datieren wohl beide ins 2. Jh. bzw. 3. Jh.¹⁹ und passen damit gut zur bisher in dieser Arbeit etablierten Chronologie. Übersehen wurde, daß es sich auch bei einem anderen kopflosen Fragment aus der Stadt um einen Sarapis handeln dürfte²⁰. Die Bedeutung des Gottes in der Stadt oder wenigstens in Mittelsyrien wird weiter unterstrichen durch die hier entdeckte und wohl importierte Lampe, die in **Kap. B. 7. 3. 3. 1.** abgebildet worden ist (s. **Abb. b-82b**). Durch die Literatur zugänglich sind ebenfalls die Sarapiszeugnisse aus der Euphratgend, etwa aus Dura Europos²¹. Hinzugefügt werden kann hier vielleicht ein Bindeglied, das vom syrischen Oberlauf des Flusses stammt, aus Dipsi Faradj. Es handelt sich um das Oberteil einer Säule aus Kalkstein (**Abb. f-3a-3c**), deren ionisches Kapitell zusammen mit einem Teil des Schaftes gefertigt wurde. Die seitlichen Polster des Echinus sind mittig mit Büsten besetzt, deren eine mit ziemlicher Sicherheit als Sarapis, deren andere dann vielleicht als Isis anzusprechen wäre²². Der Herkunftsort ist wenig bekannt, jedoch kaiserzeitlich besiedelt gewesen; es lag hier zeitweise eine Garnison.

c) Von dem Betrachtungsgebiet der **Kap. B** bis **E** sehr unterschiedlich ist das plötzliche Auftreten der Isis im inneren Syrien²³, ebenso im Libanon (s. unten). Zu einer wenig beachteten Bronzestatuetten²⁴, die die zeitlich bedingte stilistische Differenz der Figur aus Tafas gut vor Augen führt (vgl. **Kat.-Nr. C1; Kap. C. 2.**), tritt eine Statuette der stehenden Isis-Fortuna oder -Tyche von 14 cm Höhe, die sich heute im Nationalmuseum von Damaskus befindet²⁵. Das Inventarbuch verzeichnet hierfür: "Hama, bought 30.11.1949". Aus Hama sollen ebenfalls mehrere, zum Teil noch unpublizierte kaiserzeitliche Büstenfragmente in der Gestalt der Isis stammen²⁶. Sie wurden

17 Auffallend ist gleichwohl die Ähnlichkeit mit der Bronzestatuetten eines Stiergottes (mit Sonnenscheibe) aus der Deltastadt Mansurah: Affholder-Gérard (1990) 52, Kat.-Nr. 18.

18 Hornbostel, Sarapis, 218, Abb. 167-168; Ploug (1985) 194ff., Kat.-Nr. 58, Abb. 45e-f; Nr. 59, Abb. 46a-b.

19 Die beiden Büsten wurden in der Spätantike absichtlich vergraben: Ploug (1985) 79. Ihr Fundort in Planquadrat H/10 – Ploug (1985) 112f., Plan XI und Abb. 16a – deutet vielleicht an, daß sie ursprünglich in einem Sakralbau aufgestellt waren, dessen Podium ganz in der Nähe, in Planquadrat I/10, entdeckt und über Münz- und Keramikfunde als späthellenistisch bis kaiserzeitlich datiert wurde: Ploug (1985) 36ff., 41.

20 Ploug (1985) 85, 197, Abb. 45h.

21 Inschriften: RICIS 404/0101; Skulpturen: Kater-Sibbes (1973) Nr. 453. Zu theophoren Namen, die aber erfahrungsgemäß nicht auf eine bestimmte Gläubigkeit der Träger schließen lassen müssen: P. Dura Nr. 26v, 1; Nr. 49v, 3; Nr. 101, col 12, 9.

22 Nationalmuseum Aleppo Inv.-Nr. 2791 – Harper (1974).

23 Vgl. Parlasca (1993).

24 Tran Tam Tinh, Isis lactans, 66, Nr. A16, Abb. 35.

25 Inv.-Nr. C5961/13751 – Zouhdi (1976) 89; LIMC 5 (1990) Nr. 305c, s. v. Isis (V. Tran Tam Tinh).

26 Parlasca (1991b) 55, Taf. 25a.

sicher importiert²⁷. Andere Statuetten mit der Provenienz Syrien wiederholen die vielleicht auch in Phönizien beliebten Typen der Isis-Aphrodite (s. unten)²⁸, von denen viele ursprünglich in Ägypten gefertigt worden sein werden. – Weitere Objekte sind noch völlig unbekannt: Darunter zwei Statuetten im syrischen Provinzmuseum von Ma'arat an-Naman, das sich zwischen Hama und Aleppo befindet und eher für seine Mosaiken bekannt ist. Die Figuren (**Abb. f-4a/b – f-5a/b**) mit den Inv.-Nr. 298 (H. 23,5cm, Br. 10,7cm) und 458 (H. 15,1cm, Br. 6,8cm) sind unpubliziert und sollen aus der Umgebung stammen. Sie sind vom Sujet her der aus Ägypten geläufigen Koroplastik nicht unähnlich, besonders trägt die größere der beiden Statuetten die Knotenpalla. Jedoch unterscheiden sie sich typologisch und vor allem stilistisch sehr von dem bekannten Material. Der zackenartig gerahmte Kopf soll sicher an die mit Blättern besetzte Stephane der (Isis-)Aphrodite-Bronzen aus der Levante und Unterägypten erinnern. Die größere der beiden Figuren erinnert in ihrer ungewöhnlichen Zusammenstellung von Muttergöttin Isis und Sohn (?) an eine Statuette in der Carlsberg-Glyptotek (**Abb. f-6**)²⁹. Die kleinere stellt wohl die Lactans dar und wird aufgrund zahlreicher Details aus derselben Werkstatt wie die größere stammen. – Im Nationalmuseum in Aleppo befindet sich eine Statuette einer Isis oder Isidienerin aus Marmor (**Abb. f-7a/b**), deren Material und Stil eindeutig auf einen Import hinweisen³⁰. Alfred Schäfer hat auf eine sehr ähnliche Figur aus Apulum in Rumänien hingewiesen (**Abb. f-8**) und schloss dabei auf eine Herkunft aus Kleinasien³¹. Es gleichen sich die überlängten Proportionen, der instabile Stand, die unsorgfältige bis falsche Wiedergabe des bodenlangen Gewandes, der plastische Stil des schweren, wie naß am Körper hängenden Stoffes, die Oberflächenpolitur u. a. m. – Letztlich ist die nordsyrische Kalksteinkulptur einer Frau zu nennen (**Abb. f-9a/b**), die während der Spätantike wohl sekundär im Bereich des Pilgerheiligtums von Qalat Siman, unweit von Tell Djinderiz, verbaut gewesen war und aufgrund ihres blockhaften Stils zahlreichen syrischen Grabstatuen ähnelt³² (vgl. hier zum Beispiel **Abb. e-29**). Es sind nur noch Unterleib und Beine der Figur erhalten. Auf ihrem Schoß zeichnet sich deutlich ein nacktes Kind ab, daß wegen seiner Lage den Betrachter kaum angesehen haben kann, sondern wahrscheinlicher auf die Mutter gerichtet war. Es erscheint vernünftig, sich letztere nähernd vorzustellen. Weniger sicher ist es freilich, ob Isis gemeint ist! Es wurde bereits in einem

27 Vgl. Iside (1997) 436, Kat.-Nr. V.60.

28 LIMC 5 (1990) Nr. 250a/b, s. v. Isis (V. Tran Tam Tinh). Diese ähneln der Berliner Statuette Ägyptisches Museum Inv.-Nr. 7763: Roeder, *Bronzefiguren*, 259, §315b, Taf. 38c. Eine Statuette im British Museum Inv.-Nr. 1966.10-10.1 (LIMC 5 (1990) Nr. 252e, s. v. Isis (V. Tran Tam Tinh), die ebenfalls aus Syrien stammt, ähnelt einer Statuette im damaszenischen Nationalmuseum Inv.-Nr.7620, publiziert in: Baal (1982) Nr. 207; Fleischer (1983) 34, Nr. 15, Taf. 7.

29 Inv.-Nr. 370 – Mogensen (1930) Kat.-Nr. A207, Taf. 26.

30 Inv.-Nr. 476/6052, Gesamthöhe 49,5cm, Breite der Basis 21,5cm.

31 Muzeul National al Unirii, Alba Iulia, Inv. 775. Herr Schäfer teilte mir freundlicherweise mit, daß das Stück noch nicht publiziert sei.

32 Das Stück scheint noch unpubliziert zu sein, wie vom Leiter der französischen Mission, Jean-Pierre Sodini, anlässlich einer gemeinsamen Autopsie vermutet wurde.

früheren Kapitel darauf hingewiesen, daß die Galaktotrophousa im Nahen Osten mehrere Traditionen besitzt (**Kap. B. 9. 2. 5. 1.**)³³. Es kann also ebenso eine orientalische Göttin wie eine sterbliche Person gemeint sein. Vielleicht handelt es sich auch um eine Mariendarstellung. Allerdings war deren nährende Erscheinungsform einerseits bis zur Zeit des christlichen Ikonoklasmus nur in Ägypten verbreitet und wurde danach erst ab dem 10. Jh. im übrigen byzantinischen Reich beliebt³⁴; andererseits wurde das Simeonkloster erst im 5. Jh. auf vormals bebautem Grund errichtet und im 10. Jh. als sakrale Anlage weitgehend wieder aufgegeben. Für eine frühbyzantinische Darstellung der nährenden Gottesmutter ist das Zeitfenster in Qalat Siman also recht klein.

d) Peter Haider hat sich in letzter Zeit am vehementesten für einen ägyptischen Aspekt der Götter von Heliopolis/Baalbek ausgesprochen³⁵. Mehrere Argumente scheinen diese These zunächst zu stützen: Ausgangspunkt ist die antike Nachricht, das der Jupiter Heliopolitanus aus dem ägyptischen Heliopolis stamme³⁶. Jedoch muß solchen aitiologischen Informationen notwendig mit Mißtrauen begegnet werden, möglicherweise schien die Namensgleichheit der beiden Heliopoleis erklärungsbedürftig und man vermutete einen Zusammenhang. Auch sind die Bemerkungen nicht eindeutig mit realen historischen Personen und Situationen verknüpft. Zusätzlich beziehen sie sich auf eine unbestimmte Vorzeit und schildern keineswegs in klarer Weise die zeitgenössischen Verhältnisse. Im Gegenteil, bei Macrobius wird die jüngere Geschichte vermieden, ihre Bedeutung marginalisiert und auf diese Weise die Ratlosigkeit verbrämt, die aus dem Umstand resultieren muß, daß der Kult eben wenig bis gar keine Rückschlüsse auf Ägypten erlaube (*rituque Assyrio*

33 Siehe auch die ebd. abgebildete Terrakotte im Nationalmuseum von Aleppo: **Abb. b-121**.

34 LBK 6 (1997) 80ff., s. v. Maria (G. M. Lechner).

35 Haider (2002).

36 Lukian, *de dea Syria* 5: Ἐχουσι δὲ καὶ ἄλλο Φοίνικες ἱρόν, οὐκ Ἀσσύριον ἀλλ' Αἰγύπτιον, τὸ ἐξ Ἥλιου πόλιος ἐς τὴν Φοινίκην ἀπῖκετο. ἐγὼ μὲν μιν οὐκ ὤπωπα, μέγα δὲ καὶ τόδε καὶ ἀρχαῖον ἔστιν. – “Es haben aber die Phönizier auch ein anderes Heiligtum, kein assyrisches (= syrisches), sondern ein ägyptisches, das kam aus Heliopolis nach Phönizien. Ich habe es nicht gesehen, aber es soll recht groß und alt sein.” – Macrobius 1, 23, 10f.: Assyrii quoque solem sub nomine Iovis, quem Δία Ἥλιουπολίτην cognominant, maximis cerimoniis celebrant in civitate quae Heliopolis nuncupatur. Eius dei simulachrum sumptum est de oppido Aegypti quod et ipsum Heliopolis appellatur, regnante apud Aegyptios Senemure seu idem Senepos nomine fuit perlatumque est primum in eam per Opium legatum Deleboris regis Assyriorum sacerdotesque Aegyptios quorum princeps fuit Partemetis diuque habitum apud Assyrios postea Heliupolin commigravit. Cur ita factum quaque ratione Aegypto profectum in haec loca ubi nunc est postea venerit, rituque Assyrio magis quam Aegypto colatur, dicere supersedi, quia ad praesentem non attinet causam. “Die Assyrier (= Syrer) verehren ebenfalls die Sonne unter dem Namen des Zeus, den sie Jupiter Heliopolitanus nennen, mit den prächtigsten Zeremonien an einem Ort namens Heliopolis. Das Ebenbild dieses Gottes wurde aus einer ägyptischen Stadt genommen, die ebenfalls Heliopolis heißt, als bei den Ägyptern gerade Senemure oder Senepos herrschte. Und es wurde an jenen Ort (d. h.: die “civitas” Heliopolis/Baalbek) gebracht durch Opium, den Gesandten des syrischen Königs Delebor, und durch die ägyptischen Priester, deren Führer Partemetis gewesen ist. Nachdem das Bild dann lange bei den Syrern stand, ist es später nach Heliopolis gekommen. Warum dies geschah und aus welchem Grund es (das simulacrum) von Ägypten aus hernach an den Ort kam, wo es jetzt ist, und wo es mehr nach syrischem als nach ägyptischem Brauch verehrt wird, das zu erklären spare ich mir, weil es im Moment keine Rolle spielt.”

magis quam Aegyptio). Immerhin dokumentiert eine frühhellenistische Inschrift die Verehrung der ägyptischen Götter in der Gegend nördlich von Baalbek³⁷. Wahrscheinlich hängt die dortige Nennung von Sarapis und Isis als θεοὶ Σωτῆρες mit der Rückgewinnung Syriens für das Ptolemäerreich unter Ptolemaios IV. zusammen. Aber es offenbart sich dadurch doch keine lokale Kulttradition für die beiden Götter, die hier vor Ort im 3. Jh. v. Chr. begründet worden wäre. In **Kap. B. 2. 3.** und **B. 7. 2.** wurde erkannt, daß von einer deutlichen Tradition der Isis- und Sarapisverehrung vom 3. Jh. v. Chr. bis in römische Zeit keine Rede sein kann. Selbiges ist auch hier nicht zu erwarten: Zugunsten einer römerzeitlichen Präsenz der Ägypter in Baalbek oder jedenfalls in der Bekaa, worum es Peter Haider ja im Kern geht, muß die hellenistische Inschrift ausscheiden. Eine „religiöse Einbindung des lokalen Kultes in die offizielle Staatsreligion (erg. der Ptolemäer)“ bleibt unsicher³⁸. Eine andere, diesmal kaiserzeitliche Inschrift aus der Region nennt einen „ägyptischen Gott“ neben dem Jupiter Heliopolitanus³⁹. Statt Merkur, wie es Haider vorschlägt, kann vielleicht zusammen mit Youssef Hajjar⁴⁰ ein Gott vermutet werden, der Zeus ebenbürtiger ist, nämlich Sarapis, der im nahen Abila ja auch dem Apis angeglichen wurde (s. oben)⁴¹. Über eine regelrechte und andauernde Verehrung der ägyptischen Götter in Baalbek selber bietet aber auch diese interessante Inschrift keinen Aufschluß. Letztlich sind es vor allem ikonographische Überlegungen, die Peter Haider zu seinem Ergebnis brachten. Das seltene ägyptisierende Zitat bei einigen Bronzefiguren des Heliopolitanus kann aber nicht Ausdruck einer eigenständigen Verehrung der ägyptischen Götter sein. Weiter ist das zweimalige Erscheinen des Zeus-Ammon auf dem Futteralgewand des syrischen Gottes gut mit der gleichzeitigen Verwendung als Apotropaikon auf Brustpanzern begründbar⁴². Haiders Versuch in einer nährenden Muttergöttin in der Kassettendecke des Peribolos des sogenannten Bacchus-Tempels (**Abb. f-10**) eine Isis erkennen zu wollen, muß mangels eindeutiger ikonographischer Hinweise scheitern. Ein basaltener Schlußstein, der sich heute in Princeton befindet, und eine barbusige Aphrodite-Tyche abbildet, kommt ebenfalls völlig ohne ägyptische Anklänge aus (**Abb. f-11**)⁴³, so daß das Thema in der Levante nicht mehr ungewöhnlich ist⁴⁴. Wohl wurde in **Kap. B. 5.** ausgiebig auf die äußerliche

37 Salamé-Sarkis (1986); SEG 38, 1571; RICIS 402/0601 (217 v. Chr.).

38 Haider (2002) 115. Jetzt sehe ich, daß Haiders Thesen auch von Natascha Kreutz (2006) in Zweifel gezogen werden.

39 IGLS VI Nr. 2731.

40 Hajjar (1990a) 2484.

41 Aus Athen stammt mit RICIS 101/0217 eine kaiserzeitliche Inschrift die Σαράπιδι καὶ θεοῖς Αἰγυπτίοις gilt. Das heißt doch wohl eigentlich, daß Sarapis unter den ägyptischen Göttern den vordersten Rang einnehmend gedacht wurde. Jean-Paul Rey-Coquais dachte im Kommentar zu IGLS VI Nr. 2731 ebenfalls an Sarapis oder Ammon, schloß letzteren aber aus, weil er kein ägyptischer Gott sei (!).

42 Zeit- und ortsnah etwa an einer Panzerstatue aus Tyros: Chéhab (1962) 22, Taf. 8.

43 Jones (1960) 66f.

44 Vgl. auch die den Dionysos nährenden Nymphen Nysa als Stadtgöttin auf den Münzen von Skythopolis: Lichtenberger, Dekapolis, 140.

Verbindung des Sarapis mit den Göttern von Akko/Ptolemais hingewiesen, die ihrerseits ikonographisch an die *dii Heliopolitani* erinnern; auch wurde dem Ζεὺς Ἡλιοπολείτης Κάρμηλος ein Fußvotiv dargebracht (**B. 5. 2. 2.**), das sehr an die des Sarapis erinnert. Allerdings kann all dies nicht von dem notwendigen Rückschluß auf einen Kult in Baalbek selbst überzeugen. Von dem zeitweiligen Auftauchen ägyptischer Motive an diesem Ort, aufgrund der entsprechenden Phänomene der benachbarten Gegenden, kann getrost ausgegangen werden⁴⁵. Von einem regelrechten Sarapis- und Isiskult und von einer entsprechenden, systematischen Prägung der heliopolitanischen Triade fehlt nach wie vor jede Spur.

e) Als erster Versuch, die Geschichte der ägyptischen Götter im griechisch-römischen Libanon bzw. in Phönizien zu beleuchten, kann ein Beitrag von Julien Aliquot gelten⁴⁶. Der Verfasser verzichtet allerdings weitgehend darauf, die Argumentation durch neues archäologisches Material zu erweitern. Ausgehend von den ägyptisierenden Motiven in der sogenannten phönizischen Kunst in den vorhellenistischen Jahrhunderten, weist er darauf hin, daß entsprechende Ornamente wie die Hohlkehle und die geflügelte Sonnenscheibe bis in römische Zeit weiterverwendet wurden. Sicher können diese Details für sich genommen keinen ägyptischen Kult anzeigen, sondern sind zunächst und in den meisten Fällen auch einzig als Ausdruck einer längeren Tradition zu verstehen (vgl. hier **Kap. B. 4. 3.**).

Eine Ausnahme ist vielleicht das wohl hellenistische Tempelchen in Kharayeb (**Abb. f-12a**)⁴⁷, dessen architektonischer Entwurf unsicher ist, dessen Türen aber sicher von Hohlkehlen (**Abb. f-12b**) und mit einer von Uräen gerahmten Sonnenscheibe geschmückt waren. Hier wurden zahlreiche Terrakotten entdeckt, die entweder ägyptischen Sujets folgen oder aus Ägypten importiert wurden (**Abb. f-12c**). Allerdings scheinen auch künstlerische Stile anderer Gegenden wie dem Nahen Osten oder Zypern vertreten, so daß der Charakter der am Ort verehrten Gottheit aus dem durch die Terrakotten repräsentierten Typenspektrum nicht klar ersichtlich ist. Es ist immerhin auffällig, daß auch an diesem Ort, wie bereits für Palästina festgestellt wurde (**Kap. B. 2. 2. 3.**), die hellenisierten Ikonographien ägyptischer Götter nicht mit ihren Äquivalenten aus pharaonischer, vorhellenistischer Zeit vergesellschaftet sind. Weiterhin ist auffallend, daß an diesem Platz hellenistische Bildnisse der Isis und auch der Isis lactans mit denen des Harpokrates zusammen

⁴⁵ Ich möchte vor allem auf einzelne Nischen in den Konchen des Altarhofes des Großen Jupitertempels hinweisen, die mit sehr stilisierten geflügelten Sonnenscheiben bekrönt sind. An eine direkten Abhängigkeit dieser Motive von Ägypten ist kaum zu denken, wohl könnten in diesen Nischen aber ägyptische Götter gestanden haben.

⁴⁶ Aliquot (2004); sicher auch in Aliquot (2009), der Band lag mir aber noch nicht vor.

⁴⁷ Chéhab (1951ff.); Kaoukabani (1973); Aliquot (2004) 208ff.

aufgefunden wurden. Eine Kombination, die für die römische Levante (wenigstens in ihrem südlichen Teil) sehr selten ist.

Es ist fraglich, ob der Isiskult in Byblos⁴⁸ in der phönizischen Tradition steht bzw. so eng mit dem Kult der Stadtgöttin verbunden war, wie es römische Schriftsteller nahelegen und wie es in der modernen Literatur noch gerne wiederholt wird⁴⁹. Gleichwohl weisen die hellenistischen und römischen Münzen in der Stadt wohl auf einen zeitgenössischen Isiskult hin⁵⁰. Julien Aliquot konstatiert: „Loin d'être liés aux cérémonies qui célèbrent le retour périodique d'Adonis à Byblos, les isiaca giblites entrent ainsi dans le cadre plus vaste de la diffusion des cultes égyptiens en Syrie aux époques hellénistique et romaine.”⁵¹ Dem entgegen steht der Umstand, daß Sarapis in Byblos ausgesprochen schwach bis gar nicht vertreten ist⁵², was wiederum auf die besondere lokale Situation bzw. Tradition hinweist: Wenn die „Isiaca“ von Byblos nur im Rahmen der gleichzeitigen Verehrung der ägyptischen Götter in der Levante zu verstehen wären, muß die Abwesenheit des Sarapis besonders auffallen. Bei allen Zweifeln gegenüber den Schriftquellen, kann man sich Aliquots Skepsis nicht anschließen. Allein die Tatsache, daß die ägyptische Motivik der städtischen Münzprägung über mehrere Jahrhunderte relativ unverändert weitergeführt wurde; daß etwa Isis als Schützerin der Seefahrt darin besonderer Platz eingeräumt wurde; daß letzteres ebenso wie ein vom Basileion gekrönter Rinderkopf auf Münzen aus den Jahren zwischen 169/8 und 164 v. Chr. auf die Identifikation von Hathor mit der Stadtgöttin von Byblos hinweist⁵³ – bietet Anzeichen dafür, daß der Isiskult in der Stadt wenigstens bewußt in eine vorhellenistische Tradition gestellt wurde.

Wie von Aliquot nicht ausreichend betont, sind die ikonographischen Zeugnisse für die ägyptischen Götter bislang gegenüber den numismatischen und literarischen Testimonien deutlich in der Minderheit. Vor allem soll aus der Stadt keine Darstellung der Isis existieren, was immerhin merkwürdig wäre. Es sei hier auf ein etwas unterlebensgroßes Köpfchen hingewiesen (**Abb. f-13a/b**), das Maurice Dunand während seiner Ausgrabungen in Byblos entdeckte⁵⁴ und das sich heute ebenda im Museum befindet. Stilistisch ist das Fragment sicher in die Zeit um 200 n. Chr. zu datieren. Ikonographisch auffallend ist die Frisur, die am ehesten als Attribut einer Göttin gelten

48 Aliquot (2004) 214-217

49 Vor allem Plutarch, de Iside 15f. und Ps.-Lukian, de dea Syria 6-8. Vgl. Hermann (1957); Parlasca (2003b) 161: „Kultzentrum in Byblos“.

50 Aliquot (2004) 216f.; SNRIS 29-32.

51 Aliquot (2004) 217.

52 Fälschlich Colonna Ceccaldi (1878) 15f., der die Etymologie des Ortsnamens des nahen Sarba abhängig von einem Sarapieion in Byblos versteht: „tire donc son nom du Sérapéum de la vieille Byblos.“

53 Vgl. auch SNRIS 157f.

54 Dunand, Atlas, Taf. 150, Nr. 12615

dürfte: Sie besteht aus gescheiteltem, wellig zu den Schläfen führendem Stirnhaar, das in den Seiten in lange Korkenzieherlocken übergeht, die Hals und Nacken helmartig umschließen. Auf dem Scheitel ist der Rest eines abgebrochenen Attribut zu erkennen: am ehesten eine aufrecht stehende, umrandete Scheibe, wahrscheinliche eine Sonnenscheibe. Unschwer könnte hierin eine ägyptische Götterkrone erkannt, das Fragment also vielleicht als Rest einer Isisstatue angesprochen werden.

Zusätzlich ist auch auf zahlreiche kaiserzeitliche Bronzestatuetten der Aphrodite zu verweisen, die in simplifizierender Weise unterschiedliche statuarische Typen der Göttin wiederholen und kombinieren. Häufig ist die Blätterstephane auf dem Haupt durch ein zentrales Basileion erweitert. Die Benennung als Isis-Aphrodite und der zuweilen aufgewiesene Fundort in Syrien oder an der levantinischen Küste hat dazu geführt, diese Statuetten als Darstellungen der Stadtgöttin von Byblos oder jedenfalls irgendeiner syrischen Göttin anzusprechen⁵⁵. Andererseits ist bis auf eine Ausnahme⁵⁶ keine Statuette dieses Schemas aus Byblos selber bekannt. Aphroditedarstellungen des ganzen typologischen Spektrums sind in jedem Material und monumentaler Form sowohl in der ganzen Levante wie auch in Ägypten beliebt gewesen⁵⁷. Ein besonderer räumlicher Schwerpunkt ist nicht festzustellen. Im Gegenteil stammen prominente Beispiele der Isis-Aphrodite aus Unterägypten und könnten hier eher mit einer der fruchtbarkeitsverheißenden Göttinnen des Deltas als mit einer syrischen Astarte zusammenhängen⁵⁸.

Sidon und Beirut haben nach Ansicht von Julien Aliquot keine Zeugnisse der ägyptischen Götter hinterlassen: Sie “n'ont livré aucune confirmation sur l'existence d'un culte local des dieux égyptiens.”⁵⁹ Vielleicht ist dieser Eindruck nur auf die besondere Situation der phönizischen Küstenstädte zurückzuführen, die über Jahre rücksichtsloser ihrer Antiken beraubt wurden als manche andere Gegend der Levante (vgl. die Zitate in **Kap. A. 3.**). Vor diesem Hintergrund kann eine Statue erneut zur Debatte gestellt werden (**Abb. f-14a**), die 1882 in Beirut gefunden wurde und 1888 an die Berliner Antikensammlung kam⁶⁰. Ihre Deutung muß letztendlich unsicher bleiben, der statuarische Typus erinnert an Artemis. Aufgrund des Motivs der um den rechten Unterarm sich windenden Schlange, auch wegen der weggebrochenen federartigen Bekrönung des begleitenden Knäbleins (**Abb. f-14b**), wurde die Skulptur als Isis-Harpokrates-Gruppe angesprochen. Der vermeintliche Isis-Sohn trägt auf dem Rücken allerdings Flügel (deren einer ehemals angesetzt war

55 Jentel (1981); Baal (1982) Nr. 207; Fleischer (1983).

56 Reinach, Repertoire III p110, Nr. 5.

57 LIMC 2 (1984) 154-166, s. v. Aphrodite in peripharia orientali (M.-O. Jentel) .

58 Gloire (1998) Nr. 118 (aus Tanta); Hilton Price (1897) 377, Kat.-Nr. 3135 (aus Bubastis).

59 Aliquot (2004) 214.

60 Conze (1891) 528f.; Schröder (1920) 16f., Nr. 60a; Blümel (1938) 26, K 241, Taf. 57.

und nun verloren ist) und in der Hand einen Mohnzweig: Vielleicht ist eine Deutung als Hypnos wahrscheinlicher? Sicher sind dagegen mehrere Terrakotten und ein Sarapisfußvotiv in den Ausgrabungen von Hans Curvers (Universität Amsterdam) für die libanesische Stadtentwicklungsfirma Solidere in Beirut mit den ägyptischen Göttern in Zusammenhang zu bringen⁶¹. Aus der Gegend von Sidon kann wenigstens die Statuette einer Isis lactans angeführt werden (**Abb. f-15**)⁶², die vielleicht stellvertretend für das zahlreiche ikonographische Material steht, das ohne Herkunftsangabe im libanesischen Kunsthandel kursiert. Ein Köpfchen der Göttin Isis befindet sich im British Museum und soll aus Sidon stammen⁶³. Die vielen Statuetten der Isis, des Harpokrates, Sarapis etc. im Museum der American University of Beirut werden nicht in diese Arbeit aufgenommen: Die Angaben im Inventarbuch wie die zuständige Literatur⁶⁴ weisen für mehrere Stücke eine phönizische Herkunft aus. Jedoch sind die Angaben so allgemein und die Stücke vorher oft durch große, weitgespannte Privatsammlungen gegangen, daß sie nicht vertrauensvoll mit einer bestimmten Provenienz in Verbindung gebracht werden können. Jedoch werden viele Objekte wirklich aus dem Libanon stammen und raten davon ab, bestimmte Orte zu schnell aus der Topographie der spätägyptischen Götter zu streichen.

Gegen die früher vertretene Meinung der “absence d'isiaca à Tyr”⁶⁵ will Aliquot ein Sarapisheiligtum daselbst durch zwei kaiserzeitliche Inschriften belegen. Die eine wurde bereits im **Kap. E. 3. 2.** genannt, es handelt sich um die sekundär verstümmelte pharaonische Statue eines Osirophoros mit der bilinguen Inschrift: sacerdos Osirim ferens – προφή[της] Ὁσειριον κωμῶζ<ω>ν.⁶⁶ Dieser Text dokumentiert keine kultische Verehrung für Osiris⁶⁷, sondern stellt zunächst einen ikonographischen Kommentar zur Erklärung der ramponierten Statue. Wie berichtet wurde, kann die Inschrift dazu sehr wohl auch in Ägypten eingetragen worden sein. Wichtiger ist eine Weihinschrift aus Tyros, die nunmehr in ihrem vollständigen Wortlaut publiziert vorliegt⁶⁸: Σαράπιδι, θεοῖς συννάοις, κατὰ πρόσταγμα. Die Inschrift, die inhaltlich kaum besondere Interpretationen erlaubt, wird paläographisch ins 3. Jh. n. Chr. datiert. Für die Kaiserzeit wäre also mit einem Sarapieion in Tyros zu rechnen, ob dieser Kult aber notwendig bereits in ptolemäischer

61 Das Material ist noch unpubliziert.

62 Contenau (1920) 134, Abb. 39l.

63 Barnett (1963/64) 84, Taf. 51b.

64 Woolley (1921); Macay (1951); Baramki (1966).

65 Aliquot (2004) 217.

66 Parlasca (2004) 4. Die Inschrift auch: SEG 47, 2203; RICIS 402/0802.

67 Aliquot (2004) 218: “Dans le sanctuaire tyrien des dieux égyptiens, le culte est encore célébré à l'époque romaine, comme l'atteste une inscription bilingue gréco-latine relative à la célébration du culte d'Osiris.”

68 RICIS Suppl. 401/0801.

Zeit begründet worden sein muß⁶⁹, sei dahingestellt. Zwei Monumente sind hier zu erwähnen, die vielleicht ebenfalls mit dem römischen Sarapistempel zusammenhängen. Erstens wird im Museum der Weißen Väter von St. Anna in Jerusalem das Marmorköpfchen eines Sarapis aufbewahrt, dessen Inventarbuch-Eintrag (Inv.-Nr. PB2614) die Provenienzanzeige "Tyros" enthält (**Abb. f-16a/b**). Das Stück ist deutlich unterlebensgroß, seine Höhe beträgt 10,5cm, seine Breite 6,7cm und die Tiefe ca. 7,2cm. Trotz der großflächig abgewitterten Oberfläche sind die charakteristischen Stirnlocken und der Kranz der sorgfältig ondulierten Locken im Nacken deutlich auszumachen. Die flache Kalotte wird von einem Diadem umschlossen. Die Aufbohrung des darunter umlaufenden Haarkranzes durch einige senkrecht von unten geführte Kanäle und die schneckenartigen, mittig gebohrten Löckchen im Bart lassen eine Datierung der zugehörigen Statuette ins 2. Jh. n. Chr. plausibel erscheinen. Zweitens liegt mitten im Innenstadtgebiet von Tyros⁷⁰ ein offenbar sekundär genutzter Marmorblock (**Abb. f-17a – 17c**), dessen Länge ca. 102cm, Höhe ca. 55cm und Tiefe oben ca. 45cm, unten aber ca. 34cm beträgt. Aus den Angaben ist bereits ersichtlich, daß der Block an seiner Front gekehlt ist. Der untere Abschnitt ist polsterartig vorgewölbt. Die Verwendung in einem Architekturfries kann als sicher gelten. Das wellige Profil wird von sieben Uräen bedeckt, deren Reihe sich beidseitig sicher noch weiter fortsetzte. Die aufgebäumten Kobras tragen auf ihren Köpfen pralle, nicht ganz runde Sonnenscheiben. Ihre Schilder sind nach der Natur, aber stilisierend in zweimal drei symmetrische Felder unterteilt, deren oberste links und rechts gezahnt sind. Das Gesicht ist jeweils nicht plastisch angegeben. Das ikonographische Thema ist unverkennbar ägyptisch inspiriert (**Abb. f-18**)⁷¹, hinsichtlich der zugehörigen Architektur würde man in Ägypten am ehesten eine kleine (Grab)Kapelle erwarten (**Abb. f-19**). In Phönizien sind Uräenfriesen als Bekrönungen von Naiskoi zwar geläufig⁷², jedoch würde hier wie auch in Ägypten nie Marmor Verwendung gefunden haben. Unägyptisch und unphönizisch ist weiterhin, daß der Block, dem die Tierdarstellungen appliziert sind, an seiner Vorderseite deren wellige Bewegung nachvollzieht. Die erweist das tyrenische Fragment eher als Import aus dem westlichen Mittelmeerraum⁷³. Als Vergleich kommt etwa ein sehr ähnlicher Friesblock aus Rom in Frage, der sich heute in Berlin befindet und ursprünglich aus dem Iseum Campense stammen könnte (**Abb. f-20**)⁷⁴. Vielleicht zierte der Fries auch in Tyros einen Tempel für die ägyptischen Götter, diesmal des Sarapis.

69 Aliquot (2004) 218: "Sous réserve d'une publication complète du texte, il semble possible de considérer qu'un sanctuaire consacré aux dieux de l'Égypte a été inauguré à Tyr sous les Lagides."

70 Jidejian (1969); Chehab (1962).

71 Tiere (2006) 156, Kat.-Nr. 34.

72 Gubel (2002) 82ff.

73 Chéhab (1962) über zahlreiche andere Importe.

74 Ägyptisches Museum Berlin, Inv.-Nr. 16784: Roulet (1972) 58f., Kat.-Nr. 21, Abb. 49. Siehe auch: Bonanno (1998).

G. ABSCHLIESSENDE ÜBERLEGUNGEN

G. ABSCHLIESSENDE ÜBERLEGUNGEN

Die vorangegangenen Kapitel wurden nie in einer synthetischen Absicht geschrieben, um etwa eine spezielle Religionsgeschichte des Vorderen Orients zu erhellen. Vielmehr ist zu wünschen, daß sie einem solchen Versuch die Grundlagen liefern können. Mit der Neubewertung bekannten Materials, ebenso wie mit der Aufzeigung bisher unbekannter Testimonien ist bereits das wichtigste Ziel dieser Arbeit erreicht. Es wurden 122 Katalognummern an archäologischen Objekten zusammengetragen, eigentlich sogar etwas mehr, da Schmucksteine ebenso wie Objekte zweifelhafter Herkunft weitgehend ausgeschlossen wurden. Bestimmte Komplexe – die Nischenheiligtümer in Petra oder die Nilmosaiken in Palästina etc. – wurden aus unterschiedlichen Gründen ebenfalls nicht katalogisiert; genausowenig die Inschriften. Zusammengenommen ist das kein geringer Ertrag und doch kann es sich nur um einen Bruchteil handeln, stellt man einerseits den verlorenen Teil des antiken Erbes in Rechnung, andererseits aber den, der noch nicht gefunden wurde. Die offenkundige Lückenhaftigkeit der Überlieferung läßt von einer ausführlichen Analyse oder Gesamtschau Abstand nehmen, allerdings kann auf eine gewisse Zusammenfassung auch nicht völlig verzichtet werden. Die Vorläufigkeit des folgenden Versuchs muß nicht extra betont werden, ebensowenig, daß damit längst nicht alle Problemfelder (die in den Einzelkapiteln gleichwohl eine Rolle gespielt haben mögen) von neuem aufgerollt werden können.

Während der hellenistischen Jahrhunderte scheint sich nirgendwo im Betrachtungsgebiet ein wirklicher Kult der ägyptischen Götter etabliert zu haben. Hinweise – etwa in der nach Kräften inkriminierten Litanei des P. Oxyr. 1380 – sind sehr unsicher und kaum vielversprechend. Die Inschrift für Isis und Sarapis in Samaria steht allein, ebenso diejenige von Sia. Sie scheinen beide von außerordentlichen Umständen abhängig und haben ihrerseits keine meßbare Tradition hinterlassen. Das ändert sich während der zweiten Hälfte des 1. Jh. v. Chr., als unter bisher obskuren Umständen der Isiskult in der nabatäischen Hauptstadt Petra etabliert und dort wenigstens bis ins 1. Jh. n. Chr., wenn nicht deutlich länger, gepflegt wird. Die hellenistische "Durststrecke" endet im 1. Jh. n. Chr. mit dem Apiskult von Abila (eigentlich außerhalb des Betrachtungsgebietes), aber für den Rest der südlichen Levante bringt erst die hohe Kaiserzeit ab dem 2. Jh. einen Fortschritt, indem nun vor allem der Sarapis- und der Ammonkult Zuwächse verzeichnen. Zusätzlich ist unter den ägyptischen Göttern vermehrt Harpokrates zu greifen, während Isis ein Schattendasein führt – ganz im Kontrast zu ihrer vorangehenden Popularität in Petra und übrigens auch im Gegensatz zur übrigen Mittelmeerwelt. Sarapis- und Ammon-Zeugnisse (wenn auch

unterschiedlicher Natur) finden sich aber über das ganze Gebiet verstreut, nahezu in jeder größeren Stadt. Nur innerhalb Palästinas hat dies in den lokalen Münzprägungen einen Widerhall. Das Ende der Verehrung ägyptischer Götter in der südlichen Levante fällt sehr wahrscheinlich mit dem 4. Jh. zusammen, keine Inschrift und kein ikonographisches Zeugnis wurde in dieses Saeculum oder später datiert.

Was die dokumentierbaren Gottheiten angeht, so ist ab dem ausgehenden Hellenismus eine zunehmende Konzentration auf die Kerngruppe der hellenisierten ägyptischen Götter festzustellen. Zwar verwischen die theriomorphen Darstellungen des Apis in Abila und der Hathor in Amman die Grenzen, indem sie auf ernsthafte, nicht bloß affektierte Weise Götter vorführen, die ihrem Wesen und ihrer Ikonographie nach der Zielrichtung der *interpretatio Graeca* fremd waren. Aber dennoch liegt der Schwerpunkt auf der Götterfamilie Sarapis, Isis und Harpokrates, gleichwohl mit einem deutlichen Manko beim weiblichen Teil der Triade. Diese Konzentration ist im frühen Hellenismus weniger deutlich ablesbar. Wenn sich in jener Zeit auch durch die ikonographischen Zeugnisse kein regelrechter Kult belegen läßt, so vermitteln die Bildnisse doch ein ganz anderes typologisches und damit mythologisches Spektrum, das deutlich am vorhellenistischen, pharaonischen Ägypten orientiert gewesen ist. Von der Kenntnis der Bastet, des Bes, des Ibis-Thot, des Osiris etc. ist später wenig geblieben, jedoch kann der Charakter der Gottheiten, so wie sie sich in den nachchristlichen Jahrhunderten innerhalb der Levante präsentieren, nicht als hellenisierend vereinheitlicht und seines ägyptischen Hintergrundes entkleidet angesehen werden. Über das Wesen und die Einzelbedeutung ägyptischer Götter in der Levante wird weiter unten gehandelt.

Der ägyptische Hintergrund zahlreicher Objekte und Kontexte ist offenkundig, wenigstens aber, daß sie eher aus Ägypten als sonstwoher stammen dürften. Dies ist etwa abzulesen an der Präsenz des Sarapis, der innerhalb der Levante zweifellos auch aufgrund der Vorbildwirkung seines alexandrinischen Tempels so beliebt war. Im Zusammenhang mit Ammon wurde weiter in Kap. C. dessen Re-Ägyptisierung und Entwicklung zu Sarapis-Ammon dokumentiert. Unter typologischen wie stilistischen Gesichtspunkten können etliche Testimonien nur in Ägypten hergestellt und von dort importiert worden sein. Das gilt für den mutmaßlichen Spanhalter in Damaskus ebenso wie für das Schema der Isis dolente insgesamt. Auch bei den Inschriften – etwa der Osiris-Inschrift aus Caesarea oder dem Malchos-Monument aus Gerasa – ist am ehesten an eine direkte Verbindung nach Ägypten und zu dortigen Parallelen zu denken. Interessanterweise verhält es sich gerade in Askalon etwas anders: Hier, in der bedeutenden philistäischen Hafenstadt, würde man eilfertig voraussetzen, daß sich die Hinwendung nach Ägypten und die ägyptisierende Darstellungsweise

lokaler Gottheiten einer ungebrochenen Tradition erfreuten¹ – und wirklich scheint die Präsentation der Stadtgöttin in der Isisgestalt dieser Erwartung entsprechen. Allerdings konnte gezeigt werden, daß die ikonographischen Muster und die Gattung der Reliefs nicht nach Ägypten weisen, sondern eher aus dem übrigen Mittelmeerraum stammen.

Wenn es daran geht, Verbreitungswege des ägyptischen Götterglaubens zu definieren, enttäuschen die südlevantinischen Küsten- und Hafenstädte, deren Schlüsselposition in der Entwicklung man gerade voraussetzen würde². Bedeutende Ortschaften wie Akko oder Caesarea scheinen erst in der hohen Kaiserzeit wichtige Zwischenstationen gebildet zu haben. Zuvor erscheinen die Phänomene der Verehrung nur in einem räumlich sehr begrenzten Rahmen, erkennbar etwa am Isiskult in Petra: Es wurde darauf hingewiesen, daß im südlichen Jordanien um Christi Geburt plötzlich, ohne regionale Vorzeichen und ohne vermittelnde Orte das Schema der Trauernden Isis auftaucht. Auch entlang der nabatäischen Handelsrouten wurde kein entsprechendes Material entdeckt. Weiterhin strahlte die Isisverehrung von Petra auch nicht in das von den Nabatäern dominierte Gebiet aus: Weder die Terrakotte in Tafas, noch die Inschrift in Sia, die beide im Kapitel C. 2. behandelt wurden, offenbaren eine Verbindung nach Petra. Im letzten Fall ist das sogar offenkundig, da die Inschrift deutlich früher datiert werden kann, als der Beginn des Isiskultes in Petra anzusetzen wäre. Regelrechte Entwicklungslinien und Verbreitungskanäle sind erst für die Zeit der römischen Herrschaft zu vermuten und könnten hier mit der zunehmenden infrastrukturellen Erfassung und Verbindung der Gegenden untereinander zusammenhängen. Immer vorbehaltlich der richtigen Datierung der betreffenden Objekte wird dies vielleicht in Petra dokumentierbar: Dort ist im zweiten oder auch erst im dritten Jahrhundert ein sogenannter Sarapisfuß anzutreffen, der ähnlich in Palästina als typisches Zeugnis für die Verehrung des Gottes zu verstehen ist. Auch andere Belege für den Sarapiskult – sowohl in Petra, wie auch in Humayma – datieren nicht in die Zeit nabatäischer Herrschaft, sondern in die der Römer. Der Grund dafür, daß Sarapis in der Gegend im Vergleich zu seinem Gespons ein Spätkömmeling ist, liegt nicht nur in der speziellen Bedeutung der Isis für die Nabatäer, sondern auch in dem Umstand der kaiserzeitlichen Sarapisverehrung in Palästina und im nördlichen Arabien begründet, von wo aus die Kenntnis des Gottes weiter nach Süden wandern konnte.

Regelrechte Heiligtümer für die ägyptischen Götter sind an mehreren Orten zu erwarten, ohne daß ihre Organisation und architektonische Fassung auch nur annähernd geklärt wäre: In Petra muß ein

¹ Vgl. zum Beispiel Belayche (2007) 457.

² Steuernagel (2004) 210ff.

Platz seit dem ausgehenden Hellenismus existiert haben. Neben dem beschriebenen Nischenheiligtum von Sidd el-Mreriye ist auch ein zentralerer Tempel vorstellbar, der unter öffentlicher Aufsicht stand. Ob hier bereits Isis oder erst noch eine der Isis angenäherte Königin verehrt wurde, bleibt unsicher. Ab dem 2. Jh. n. Chr. werden an mindestens einem Platz in Caesarea die ägyptischen Gottheiten verehrt worden sein, wahrscheinlich aber wird das Sanktuar in oder unter dem Hippodrom nicht die einzige derartige Einrichtung gewesen sein. An den meisten Orten scheinen die Ägypter in anderer Götter Tempel nur zu Gast gewesen zu sein: das trifft etwa besonders auf Jerusalem zu, für das ein regelrechtes Sarapisheiligtum nun in weite Ferne gerückt wurde. In den meisten Städten Galiläas, Samarias oder der Dekapolis haben Gläubige in der Kaiserzeit ihre Spuren hinterlassen, ohne daß sich darin Kulte und Kultorte abzeichnen dürften. In Gerasa wird dagegen die Verehrung öffentlich gewesen oder jedenfalls öffentlich gefördert worden sein, haben hier doch unterschiedliche Leute in zeitlichem Abstand zueinander Weihinschriften aufstellen lassen, denen dieselbe theologische Idee zugrundeliegt. Außerdem könnte die in der Malchos-Inschrift erwähnte Epangelie eine vom Dedikanten und von der Stadt gemeinsam festgestellte Notwendigkeit voraussetzen, eine bedeutende Statuengruppe bestehend aus drei+ ägyptischen Göttern aufzustellen. Das Malchosmonument stellt aber dennoch sicher nicht die Kultbildgruppe eines Heiligtums dar, eher war es in dem Temenos eines anderen Gottes aufgestellt; wie zum Beispiel dem lokalen Zeustempel. Ein Tempel des Ammon stand sicher in Bosra, wahrscheinlich zunächst im Legionslager selber. Die Verbreitung der Zeugnisse im weiten Radius um die Stadt macht es jedoch wahrscheinlich, daß es nicht bei der Kernbedeutung als Regimentsgott blieb, sondern daß Ammon bzw. Sarapis-Ammon auch an Orten außerhalb der Garnison (öffentliche und private) Schreine und Kapellen besaß. Solches ist beispielsweise in Hawara der Fall, wo beide Götter Weihungen in einem Sanktuar außerhalb des Lagers erhielten. Da für die wenigsten Heiligtümer, in denen der ägyptischen Götter gedacht wurde, architektonische Reste vorliegen, ist die Frage nach ihrer Gestalt und ihrer Einbindung in das jeweilige Stadtbild kaum zu beantworten.

Über personale und soziale Strukturen ist wenig bekannt. Die einzigen Priester, die in Inschriften genannt werden, sind die aus dem Apistempel von Abila. Eine vermeintliche epigraphische Nennung eines Isispriesters aus dem Petra des 3. Jh. n. Chr. wurde ausgeschlossen. Immerhin läßt der Eindruck von Luxus und Aufwand, den manche Fundkomplexe und ikonographische Zeugnisse vermitteln, darauf schließen, daß die Gläubigen üblicherweise einem begüterten, wenn nicht privilegierten Gesellschaftsteil entstammten. Für den Hauran ist davon auszugehen, daß die Anhänger des Ammon sich zunächst aus Armeeangehörigen bzw. deren unmittelbaren Verwandten

rekrutierten. Mit der Zeit, als die Truppe sich aus der die Garnison umlebenden Bevölkerung bildete, wird der (Sarapis-)Ammon-Kult eine gewisse Resonanz auch unter Zivilisten erfahren haben. In Hawara scheint es sich etwa so zu verhalten, daß die Verehrung des ursprünglichen “Soldatengottes” nicht im Lager und dem dortigen Heiligtum, sondern vor dessen Toren und sowohl von Militärs wie von Zivilisten vollzogen wurde. Ein ungelöstes Problem stellen die zahlreichen Münzprägungen der cisjordanischen Städte dar, die seit der ersten Hälfte des 2. Jh. n. Chr. über mehr als hundert Jahre das Konterfei des Sarapis zeigen. Weil nicht damit zu rechnen ist, daß alle diese Orte auch über Sarapistempel verfügten, sondern daß das Motiv vielmehr als Bekundung eines kulturellen und politischen Zugehörigkeitsgefühls gewertet werden kann, wäre zu überlegen, ob die ägyptischen Gottheiten vor allem in ihrer offiziellen Funktion als Schützer des Kaiserhauses Verehrung fanden und entsprechend von elitebewußten Kreisen hofiert wurden. Jedoch weist der Fundort der Archaeologica – soweit nachvollziehbar – nicht in diese Richtung: In Caesarea spricht der Befund im Hippodrom eher für eine intime Wertschätzung, ohne Verbindung zu einem offiziellen Diskurs (der gleichwohl anderswo in der Stadt seine Bühne gehabt haben kann). In der stark griechisch-römisch geprägten Stadt Samaria-Sebaste wurde das hier erstmals gezeigte Sarapisfragment nicht in dem prominenten Augustus-Tempel auf der Akropolis entdeckt, sondern im Bereich des Forums. Der prächtige Sarapistorso von Bosra stammt nicht aus dem Legionslager, sondern aus den städtischen Bädern. In Jerusalem, wo man bisher eine direkte Beziehung zwischen den Denkmälern der Garnison und ihres romanisierten Umfeldes einerseits und einem Medizinalkult des Heilgottes Sarapis andererseits stricken wollte, stellt sich die Lage nun weniger einfach dar: In der Tat existiert bis auf eine einzige Ausnahme kein nicht-numismatischer Beleg mehr für den Sarapiskult in Jerusalem. Das kann an der nach wie vor lückenhaften Erforschung der römischen Colonia liegen, aber dennoch muß die Stadt im Vergleich zu anderen, vielleicht weniger bedeutenden Orten zurückgestuft werden. In Gerasa ist die Trägerschaft des Sarapis- und Isis-Kultes einerseits in den Reihen des Stadtreiments zu suchen, die das religiöse Bekenntnis wohl als Ausdruck politischer und kultureller Loyalität nutzten. Andererseits ist vielleicht an zwei Zeugnissen – einer Isis-Terrakotte und einer Lampe – das Experimentieren mit ägyptischen Ikonographien zum persönlichen religiösen Gebrauch festzustellen. Wenn die Konsumenten der so entstandenen Produkte auch einer kulturell oder politisch bedeutenden Gesellschaftsschicht zugehört haben mögen, so thematisierten sie ihre Religion doch offenbar nicht nur auf einer offiziellen Ebene – wie Malchos es etwa mit der von ihm finanzierten Statuengruppe bezweckt haben mag – sondern in wesentlich intimerem Rahmen.

Die Verbreitung der Kenntnis von den ägyptischen Göttern mag von Rahmenbedingungen und

Entscheidungen abhängig gewesen sein, die auf höheren Ebenen getroffen wurden. Aber ebenso wie sich neben dem öffentlichen Niveau eine private, fakultative Form der Verehrung einstellte, wurden die Ägypter nicht allein von Immigranten, sondern mit der Zeit auch vermehrt von alteingesessenen Bevölkerungsteilen verehrt³: In Petra etwa waren es sicher auch oder besonders Nabatäer, die der Isis ihre Reverenz erwiesen. Darauf weist nicht nur das eine Nischenheiligtum mit seiner nabatäischen Inschrift, sondern auch die Darstellung der Isis in Form eines Betyls hin. In Gerasa ist in der Person des Malchos sicher ein Bürger zu erkennen, dessen Familie ältere, lokale Wurzeln hatte. In einer Grabinschrift aus dem nördlichen Arabien mit der Nennung des Ammon verrät die akklamative Schlußformel “er lebe” den orientalischen Hintergrund. Andernorts ist die Aussage der Inschriften nicht ebenso eindeutig, erst recht liefert das archäologische Material keine unmittelbare Information über die Ethnie oder kulturelle Zugehörigkeit der Eigentümer bzw. Besitzer. Bei diesem Problem könnte es weiterhelfen, nach Hinweisen zu fragen, in denen sich das Wesen, spezielle Charakterzüge oder Aspekte der verehrten Gottheiten offenbaren.

An einer solchen Stelle spätestens wurde in der Forschung bisher häufig behauptet, daß Sarapis im Nahen Osten besonders als Heilgott aufgetreten sei. Jedoch hielt keiner der Belege – etwa der vermeintliche Sarapis-Asklepios-Tempel in Jerusalem – einer Überprüfung stand. Es soll nicht vollkommen ausgeschlossen werden, daß Sarapis als heilender Gott in der Levante seine Verehrer fand, jedoch kann dies nicht zwangsläufig der Fall gewesen sein und bedürfte jedenfalls weiterer Referenzen. Dagegen beginnt sich eine andere, naheliegendere Qualität der ägyptischen Gottheiten abzuzeichnen: In Caesarea, aber auch in Amman oder schon in Petra standen Isis, Sarapis, Osiris etc. in besonderer Beziehung zum Grab und zur Unterwelt. Sie wurden hier nicht allein im griechischen Sinne als chthonische Götter verstanden, sondern offenbaren deutlich ihre Bindung an die ägyptische Mythologie und entsprechendes funeräres Brauchtum. Für denselben Zusammenhang spricht auch die dunkle Färbung der Sarapisstatuen in Bosra und Pella. Insgesamt ist diese Disposition gut durch die ägyptische Herkunft der Götter zu erklären: Dort wurde Sarapis nicht nur als Hades erkannt, sondern die ägyptische Kultur schien Ausländern (und scheint es bis heute!) in ihrer materiellen Ausformung besonders dem Zweck des Totenkultes zu folgen. Trotz dieses sich abzeichnenden “dunklen” Ressorts der ägyptischen Götter ist für die Levante nicht von einer Mysterienreligion zu sprechen. Gerade die Darstellungsweise der Isis in Petra rät davon ab: Es wurde oben bereits beschrieben, daß das Vorführen als Trauernde nur einen Teil des Mythos (und nicht einmal den entscheidenden) reflektieren würde. Von der Souveränität der Isis als eine das

3 Lichtenberger, Dekapolis, 326 u. a. über die ägyptischen Götter: “Bei allen diesen Gottheiten ist von einem Import auszugehen, der in dem neuen vorderorientalischem Umfeld keine für uns faßbare besondere Umwandlung erfuhr.”

Schicksal und Diesseits wie Jenseits beherrschenden Göttin, wie sie etwa in den Metamorphosen des Apuleius vorgestellt wird, ist hier nichts mehr zu merken. Wenn die Ikonographie der *Isis dolente* – vielleicht im Rahmen einer Gruppe? – dazu dienen sollte, eine Mysterienfeier zu illustrieren, dann kann sie darin keine tragende Rolle gespielt haben.

Wenn auch Ammon im Hauran zunächst als römischer Gott römische Macht präsentierte, ergibt sich doch aus dem Zusammenhang, daß er den Soldaten selber als ägyptischer Hauptgott bekannt gewesen sein muß. Oben wurde bereits gemutmaß, daß sich die Grenzen zwischen der militärischen und der zivilen, der öffentlichen und intimen Ebene der Gottesverehrung aufgelöst hätten. Ebenso scheint auch das Potential des theologischen Erbes, das Ammon aus Ägypten mitbrachte, für eine breitere Wirkung gesorgt zu haben, als sie von dem Regimentsgott allein ursprünglich zu erwarten gewesen wäre. Im Laufe des 2. Jh. wurde Ammons Ikonographie nicht nur teilweise um Sarapis-Anteile erweitert, sondern er scheint auch solare und fertile Aspekte zu erhalten, die einerseits an seine ägyptische Vergangenheit als Amun-Re erinnern, andererseits aber auch eine rezente Entwicklung darstellen könnten, indem Ammon sich syrischen oder arabischen Gottesvorstellungen annähert. Vielleicht ist eine ähnliche Kontaktaufnahme zwischen Sarapis in Palästina und den auf oder an Bergen verehrten Baalen zu erkennen: so auf dem Karmel und in Neapolis. Ein Reflex auf die Annäherung von Ammon und dem nahöstlichen Gott Sulmos ist nur auf der arabischen Halbinsel festzustellen. Die Präsenz des Sulmos im Kerngebiet der dritten Legion macht es allerdings wahrscheinlich, daß dieser Prozess bereits dort begonnen haben könnte. Anders als Sarapis und Ammon ist Isis – wie es ihrer relativ geringfügigen Präsenz entspricht – nur begrenzt in einheimische Panthea aufgenommen worden; so in Askalon, wo sie als Stadtgöttin abgebildet wird. In Petra hingegen kann die langbehauptete Identität von Isis und al-Uzza oder Allat nicht bestätigt werden. Eine Annäherung von Isis und Aphrodite – und dadurch erst und allerhöchstens mittelbar mit al-Uzza/Allat! – ist hier nur anhand eines kleinen fragmentierten Täfelchen feststellbar gewesen. Jedoch steht dies in keiner sichtbaren Beziehung zu dem in Petra dominanten Bildnis der Trauernden Göttin. Isis wurde bei den Nabatäern als eine ihrer Göttinnen in gebräuchlicher Gestalt (als Betyl) und an für Petra typischen Plätzen verehrt. Sie begann aber deswegen offenbar nicht, andere Göttinnen zu verdrängen oder sich ihnen sichtbar und konsequent anzunähern.

Über die Existenz und damit auch den Charakter der Göttin Isis besteht – wenigstens soweit es die südliche Levante und Arabien betrifft – eine gewisse Unsicherheit. Über die vermeintliche Verbindung zur Allat bzw. al-Uzza fand sich die Ägypterin vor einigen Jahren plötzlich sogar in die

(vorislamische) Kaaba von Mekka hineinpraktiziert⁴, indem die arabische Göttin dort wie die ihr angeblich gleichgestellte Isis als nährende Mutter präsentiert worden sein soll. Noch einmal sei darauf hingewiesen, daß der Aspekt der Isis als Muttergöttin in dem ihr zugehörigen, zahlenmäßig ohnehin inferioren Materialcorpus deutlich zurücktritt. Gerade die *Lactans*, die für Petra gezeigt wurde, reflektiert keine prominente und geläufige Ikonographie, sondern eher das Experimentieren mit auswärtigen Vorlagen. Sie kann mit dem üblicheren Bild der Trauernden nicht konkurrieren. Jüngst hat Emmanuel Friedheim untersucht, ob Isis im talmudischen Traktat *Avodah Zara* Erwähnung gefunden hätte⁵: Dort wird gefordert: “wenn man findet Geräthe, auf denen das Bild einer Amme, oder das des Serapis stehet, so sind diese verboten.”⁶ Es scheint zunächst naheliegend, in der “Ammen” Isis *lactans* zu verstehen, noch dazu aufgrund der Paarstellung mit Sarapis. Allerdings ergeben sich schon dadurch Zweifel, daß zwar der Gott namentlich gemacht wird, die Göttin aber nicht. Friedheims Skepsis, hervorgerufen durch die Seltenheit der Isis in Palästina, kann hier mit Blick auch auf die angrenzenden Gebiete nur bestätigt werden. Dies aber – wie gesagt – nicht nur, weil Isis überhaupt nicht, sondern weil sie gerade kaum in ihrer Funktion als nährenden Göttin in Erscheinung tritt. Daß dennoch Harpokrates im ikonographischen Inventar vergleichsweise häufig ist, daß ebenso die ägyptische Jugendlocke bei lokal produzierten Kindgötterdarstellungen und Grabfiguren zitiert wird, muß nicht zu einer Rekonstruktion der ansonsten inexistenten Isisverehrung führen, sondern hat unter Umständen etwas mit der Re-Ägyptisierung lokaler religiöser Vorstellungen zu tun. Es sei nochmals darauf hingewiesen, daß innerhalb der Terrakottenproduktion einige Knabenbildnisse zwar Seitenlocken tragen, daß aber den ihnen zugeordneten Muttergöttinnen trotz mancher Anleihen bei griechischen Aphrodite-Typen jeder Hinweis auf Isis abgeht. Mit Friedheim könnte in der Nährenden des Traktats (und vielleicht der Terrakotten?) eher die *Dea Syria/Atargatis* erkannt werden, die auch mit zwei in Kap. F. vorgeführten Reliefdarstellungen gemeint sein wird.

Vor dem beschriebenen Hintergrund sollten nochmal einige Äußerungen in dem letzten der wenigen zusammenfassenden Beiträge zum Thema rekapituliert werden: “les cultes venus d'Égypte diffèrent peu de ce qu'était leur réalité dans le reste de l'empire”.⁷ Weiter: “Lorsqu'ils sont installés dans les cités de façon visible, même si ce n'est pas de façon officielle, leur intégration s'est opérée selon les mêmes modalités que dans d'autres parties de l'empire.”⁸ Diesen Feststellungen kann aus mehreren Gründen widersprochen werden, von denen nur einige wiederholt seien. Zum einen ist

4 v. Reeth (2003).

5 Friedheim (2006) 199-223.

6 *Avodah zarah* 303.

7 Belayche (2007) 449.

8 Belayche (2007) 468.

bereits im ersten Diktum ein unbewußter Widerspruch enthalten: Gerade weil die Kulte aus Ägypten kamen – und das heißt für die südliche Levante: zu einem bedeutenden Teil *direkt* aus Ägypten – können sie nicht uniform mit anderen Ausprägungen des ägyptischen Götterglaubens in der römischen Welt gewesen sein, weil in den meisten Teilen des Imperium Romanum nicht mit einem unmittelbaren Export vom Nil zu rechnen ist. Wenn aber die Wertschätzung ägyptischer Religion in der Levante sich wirklich nicht von der andernorts unterschieden haben soll, dann müßte doch eine ähnliche Proportion zu erwarten sein und nicht eine eklatante Verschiebung der Präferenzen: Gerade der lediglich skizzierte Vergleich mit der Lage in Phönizien und Syrien scheint zu zeigen, daß Isis dort eine wichtigere Rolle gespielt hat als in Palästina oder Transjordanien, und daß Importe von ikonographischen Zeugnissen viel selbstverständlicher waren. Die von Nicole Belayche ebenda auch angedeutete These, daß die Prävalenz des Sarapis mit der Massierung militärischer Macht in Palästina etc. zusammenhänge, könnte durchaus stichhaltig sein, erinnert man sich des Monuments von Leggio in Galiläa oder der Inschriften der dritten Legion in Jerusalem, verliert aber etwas an Überzeugung, wenn ein Centurio in Mismije eine Statue der Isis zum Heil und Sieg des Kaiserhauses errichtet. Ein weiteres Argument gegen die These, daß die sogenannte Isisreligion in der Levante lediglich unter denselben Vorzeichen und mit demselben Ausgang funktioniert wie andernorts in der römischen Welt, ist neben der untypischen Abwesenheit der Isis der Mangel an ägyptisierender Mode. Während in Rom und Italien nicht nur Isistempel, sondern auch Wohnhäuser mit Ägyptenzitaten reichlich ausgestattet waren, die häufig gar keine andere Aussage als die luxuriöse besaßen, sind im Orient ägyptisierende Elemente als Dekor von Kultbauten wie auch als “dernier cri” die Seltenheit. Versuche, Entsprechendes in Petra (in den Bankettsälen von Beidha oder dem Löwengreifentempel) zu identifizieren, wurden abgewiesen. Vergleichbare Phänomene in den Küstenstädten – etwa auf den Münzen von Askalon – sind eher auf die ältere, bereits vorhellenistische Tradition zurückzuführen, ägyptische Motive adaptierend zur Darstellung eigener Gottesvorstellungen einzusetzen. Entsprechendes kann nicht auf die Reliefs von Amman zutreffen: Dennoch sind diese nicht als römisch beeinflusste Modeerscheinungen zu werten – etwa in Anlehnung an die motivisch und stilistisch ähnlichen Columnae caelatae des Iseum Campense. Die größere antiquarische Ausführlichkeit der Darstellungen in Amman und die überlegte Anwendung bestimmter Einzelmotive – der mumienförmige Osiris, die theriomorphe Hathor als Mutter des Horus, die Parallelität des streitbaren Horus-Falken auf dem einen und des hilflosen Horuskindes auf dem anderen Szepter –, die außerhalb Ägyptens kaum oder wenig bekannt gewesen sein dürften, lassen darauf schließen, daß die Vorlagen der Reliefs direkt vom Nil importiert wurden. Darin drückt sich zwar immer noch eine stilistische Verformung altägyptischer Vorlagen aus, die aber dennoch deutlich und zuerst von religiösen, weniger von dekorativen

Vorstellungen dominiert ist.

KATALOGE

B. KATALOG - PALÄSTINA

Kat.-Nr. B1 – Harpokrates

- ▶ Tel Aviv University, Institute of Archaeology
- ▶ Yavneh Yam
- ▶ Blaues Glas mit silbernem, teils abgeplatztem Überzug
- ▶ H. 2,75cm
- ▶ 2. Jh. v. Chr.
- ▶ Fischer/Jackson-Tal (2003); Erlich (2009) 99.

Auf dem Rücken befindet sich eine Öse, um die Statuette an einer Schnur zu tragen.

***Kat.-Nr. B2 – Harpokrates**

- ▶ Aufbewahrungsort unbekannt
- ▶ bei Beersheba, Galiläa, gefunden
- ▶ Bronze, Oberfläche sehr abgerieben.
- ▶ H. ca. 2,0cm
- ▶ hellenistisch?
- ▶ Aviam (2004) 10, Abb. 2.6

Auf dem Rücken befindet sich eine Öse, um die Statuette an einer Schnur zu tragen.

***Kat.-Nr. B3 – Harpokrates**

- ▶ Aufbewahrungsort unbekannt
- ▶ Gamla, Gaulan
- ▶ Bronze, die Oberfläche ist sehr abgenutzt
- ▶ Maße unbekannt
- ▶ hellenistisch
- ▶ Gutman (1994) 48 (mit Abb.), 123f.; Farhi (in Vorbereitung).

***Kat.-Nr. B4a-b – Harpokratesstatuetten**

- ▶ Aufbewahrungsort unbekannt
- ▶ als Herkunft wird „Phoenicia“ angegeben.
- ▶ Bronze. Es sind keine Verletzungen der Oberfläche erkennbar, aber die Sitzgelegenheiten fehlen jeweils.

► H. 5,1cm und 3,8cm

► 3.-1. Jh. v. Chr.

► Auktionskatalog Malter Galleries, 1. 5. 2005, lot 83 (Internetversion des Katalogs:

www.maltergalleries.com/archives/auction05/mar2005/may0105.html)

Kat.-Nr. B5 – Harpocrates aus Maresha

► Aufbewahrungsort unbekannt

► Maresha

► Ton, erhalten ist der Oberkörper, während die Hüfte und Beine abgebrochen sind. Das erhaltene Fragment ist zusätzlich zerbrochen.

► H. 4,7cm

► hellenistisch

► Erlich/Kloner (2008) 10f., Kat.-Nr. 15, Taf. 4; Erlich (2009) 52f., Abb. 65.

Kat.-Nr. B6 – Isidienerin

► Aufbewahrungsort unbekannt

► Maresha

► Ton, erhalten ist nur der Oberkörper ohne Kopf oder Unterarme.

► H. 7,5cm

► hellenistisch

► Erlich/Kloner (2008) 15f., Kat. 25, Taf. 6.

Kat.-Nr. B7 – Marmorbüste des Sarapis

► Museum von Sdot Yam

► Caesarea Maritima

► Marmor. Kopf und Hals fehlen, sie waren ursprünglich zum Einsatz vorgesehen. Die Faltenrücken sind bestoßen wie auch der Fuß.

► H. ca. 45cm

► 3. Jh. n. Chr.

► unpubliziert

Die Büste sitzt mittels einer Tabula auf einer profilierten runden Basis auf. Der Büstenausschnitt reicht vorne bis unter die Brustmuskeln. Seitlich sind die Schultern mit einbegriffen, wie der Umbruch zum rechten Oberarm beweist. Die linke Seite greift weiter aus, der Kontur der linken Schulter ist relativ horizontal geführt. Das Gewand besteht aus einem eng anliegenden

Untergewand und einem Mantel, der links über der Schulter getragen wird. Das Karnat bleibt unsichtbar bis auf einen knappen Abschnitt des Halsansatzes. Die Gewandteile sind nur unscharf voneinander abgesetzt und kaum höhenmäßig gestaffelt. Die Falten sind zumeist als einfache Rinnen ausgeführt. Dennoch sind die Partien des Untergewandes zu differenzieren: der geraffte Ärmel rechts, die senkrechten Falten vor der Brust, dazwischen die v-förmigen Hängefalten.

Kat.-Nr. B8 – Bronzebüste des Sarapis

► Museum von Sdot Yam

► Caesarea Maritima

► Bronze. Die Oberfläche ist sehr abgenutzt, zurückzuführen auf Korrosion. In der rechten Schulter befindet sich ein Loch, dessen originale Tiefe nicht abzuschätzen ist.

► H. ca. 10cm

► römisch

► Gersht (1996) 313f., Abb. 9; Turnheim/Ovadia (2002) 49 mit Fn. 117.

Die Kleinbüste versammelt alle wichtigen Merkmale des Sarapisbildes. Typisch sind die langen Locken des Haupthaars, die den wuchtigen Schädel helmartig umschließen. Über der breiten Büste erhebt sich der massige Schädel. Der rechte Arm(stumpf) greift – entsprechend der Haltung des Ganzkörperbildnisses – weniger aus als der linke. Typisch ist auch das zweiteilige Gewand aus Mantel und Chiton mit den senkrechten Staufalten und den v-förmigen Bogenfalten. Trotz des geringen Maßes sind die Stirnlocken auszumachen sowie eine zweite Lockenreihe darüber. Das Barthaar besteht aus einzelnen Buckellocken. Auf dem Scheitel sitzt ein Kalathos, dessen Seiten nicht nach außen schwingen. Er verfügt aber am oberen Ende über einen Rand.

Kat.-Nr. B9 – Rankenfries mit der Büste des Sarapis

► Israel Museum, Jerusalem

► Caesarea, vom Theater

► Marmor. Vor allem die obere Vorderkante des Blocks ist bestoßen. Die Verletzungen erstrecken sich auch nach vorne auf die Büste. Das florale Dekor ist ebenfalls beschädigt. Jedoch waren diese Schäden nicht absichtlich, sondern ergaben sich vielleicht aus einer Zweitverwendung des Blocks, die auch durch Abarbeitungen an der Rückseite bewiesen ist.

► H. 37,5cm, T. 41,5cm, Br. des ganzen Quaders 102cm

► um 200 n. Chr.

► Ovadia/Turnheim (1994) 118, 159, Abb. 269; Turnheim/Ovadia (1996) 300f., Abb. 45; Turnheim/Ovadia (2002) 18, Fn. 19; 49. Abb. 94.

Der Block zeigt einen von rechts oben nach links unten geführten Stamm, aus dem sechsreihig gezackte Blätter erwachsen und der sich darauf zu einem Bogen nach oben biegt. Bevor die letzte Blattreihe den Stamm erreicht, tritt eine Ranke hervor, die sich um den Stamm legt, um sich dann zu gabeln. Das eine Ende wird durch eine Blüte gebildet, die das Zentrum des durch den Stamm beschriebenen Bogens bildet. Gemeinsam mit der fünften Blattreihe erwächst eine halbierte Palmette aus dem Stamm, die von diesem fortführt und Kalathos wie Kopf des Sarapis rahmt. Ihr Pendant ist auf dessen rechter Seite zu erkennen, woraus das Dekor des an dieser Seite folgenden Blocks zu ergänzen ist. Die Proportionen der Büste wie der Ranke sind gestaucht, d. h. sie sind mehr breit als hoch angelegt. Die Details der Pflanze sind kräftig und großflächig ausgeführt. Blätter und Stamm sind an der Oberfläche durch kantige Längsstreifen gegliedert. Die Blattoberfläche wölbt sich zu den seitlichen Rippen auf und fällt zur Mittelrippe ein. Alle Pflanzenteile sind hinterfangen, ohne daß allerdings eine Bohrspur sichtbar wäre. Die Trennung vom Reliefgrund führt zu einer Schattenbildung entlang des Konturs. Schematische Trennung der Pflanzenteile durch den laufenden Bohrer sind auf das untere Viertel des Reliefs begrenzt. Ansonsten sind die größeren Blattzacken durch tropfenförmige Löcher voneinander getrennt und an den Spitzen wieder zusammengeführt.

Kat.-Nr. B10 – Sarapisfuß, mit Sarapisbüste

- Museum von Sdot Yam
- Caesarea Maritima, am Stadion gefunden
- Marmor. Die Oberfläche ist sehr abgenutzt. Besonders von der Büste sind fast nur noch die Konturen, weniger die Binnenstrukturen zu erkennen. Die Vorderspitze mit dem großen Zeh ist abgebrochen.
- L. ca. 30cm
- römisch
- Porath (1995) 21; Gersht (1996) 310f., Abb. 6; Turnheim/Ovadia (2002) 28, Abb. 46.

Es handelt sich um einen menschlichen rechten Fuß, der auf einer Sohle von 2cm Dicke ruht. Dem Sprungbein ist eine Sarapisbüste vorgeblendet. Zu erkennen ist der massige Oberkörper mit den senkrechten Chitonfalten. Das Gesicht ist kaum zu erkennen, wohl aber die beiden Matten des Haupthaars, die links und rechts des Schädels auf die Schultern herabreichen. Der Fuß trägt keine Sandale, da kein Riemenwerk zu erkennen ist. Die Zehen sind durch gleichförmige Rinnen voneinander getrennt, der große Zeh ist weiter abgesetzt. Den Hacken umfaßt ein Band, das von der Sohle an der linken Innenseite des Fußes ausgeht und dann nach hinten um den Knöchel in einem Bogen zur Büste geführt wird.

Kat.-Nr. B11 – Sarapisfuß – mit Kore-Inschrift

► Museum von Sdot Yam

► Caesarea Maritima

► Marmor. Die Oberfläche ist sehr abgenutzt und die Vorderspitze mit dem großen Zeh ist abgebrochen.

► L. ca. 25cm

► römisch

► Porath (1995) 21, 23 mit Abb. 4; Gersht (1996) 310f.; Turnheim/Ovadia (2002) 28, Abb. 45.

Es handelt sich um einen menschlichen rechten Fuß. Wie manche andere beigefundene Votive trägt er eine Sandale, bestehend aus einer nur etwa 1cm dicken Sohle, die von zwei Riemen gehalten wird, welche wiederum in einer herzförmigen Schnalle enden, die zu einer Kordel zwischen den beiden ersten Zehen weiterleitet. Auf dem Beinstumpf ist eine mindestens dreizeilige Inschrift angebracht (s. **Kap. B. 3. 4. 2.**).

Kat.-Nr. B12 – Sarapisfuß, mit Uräus

► Museum von Sdot Yam

► Caesarea Maritima, am Stadion gefunden

► Marmor. Der Kopf der Schlange ist abgebrochen, ebenso der große Zeh und die Spitze des zweiten Zehs.

► L. ca. 25cm

► römisch

► Porath (1995) 21, 23 mit Abb. 4; Gersht (1996) 310f., Abb. 5; Turnheim/Ovadia (2002) 28, Abb. 45f.

Es handelt sich um einen menschlichen rechten Fuß, der auf einer dünnen, nur etwa 1cm starken Sohle ruht. Um den Knöchel wickelt sich von rechts eine Uräusschlange, deren Schild noch zu erkennen ist und deren Kopf ehemals den Stumpf überragte. Die Zehen sind eng aneinander geführt, nur die große Zehe ist durch eine tiefere Rinne abgesetzt. Durch den Zwischenraum führt die Kordel der Sandale von der Sohle nach oben zu einer nur schwach erkennbaren Schnalle, von der zwei Streifen ausgehen und den Fuß links und rechts umfassen. Der Fuß ist vor allem im Mittelteil überproportional gelängt und längs kaum gewölbt. Schematische Kerben markieren die Zehgelenke und das Nagelbett. Fältchen wurden auch an den Gelenkwurzeln angebracht, wo sie eigentlich nicht zu erwarten sind.

Kat.-Nr. B13 – Sarapisfuß, mit Ring

- Museum von Sdot Yam
- Caesarea Maritima
- Marmor. Nur leichte Bestoßungen an Zehen und Knöchel.
- L. ca. 25cm
- römisch
- Porath (1995) 21, 23 mit Abb. 4; Gersht (1996) 310f.; Turnheim/Ovadiah (2002) 28, Abb. 45.

Als einziger Schmuck dieses Fußvotivs ist um den Knöchel ein Ring gelegt, der vorne geschlossen ist, indem seine spitzen Enden übereinander gelegt wurden. Wie die Mehrzahl seiner beige gefundenen Parallelen ist der Fuß übermäßig und unorganisch gelängt. Die Plinthe, auf der er ruht, ist nicht die Sohle einer Sandale, da ihr Kontur nicht dem Umriß des Fußes angepaßt ist, sondern umlaufend leicht übersteht. Auch existieren keine Hinweise auf Riemenwerk, Kordeln oder ähnliches.

Kat.-Nr. B14 – Sarapisfuß

- Museum von Sdot Yam
- Caesarea Maritima, am Stadion gefunden (?)
- Marmor. Bestoßen sind vor allem die Zehenspitzen und die Plinthe darunter.
- L. ca. 20cm
- römisch
- Porath (1995) 21, 23 mit Abb. 4; Gersht (1996) 310f.; Turnheim/Ovadiah (2002) 28, Abb. 45.

Der rechte Fuß verfügt über keine figürlichen oder anderen Attribute wie die anderen Votive (Sandale, Uräus etc.), sondern ruht unverziert auf einer dünnen Plinthe. Hierbei wird es sich nicht um die Sohle einer Sandale handeln, da ihr Kontur nicht dem Umriß des Fußes angepaßt ist, sondern leicht übersteht. Die Zehen sind durch einförmige, etwas schief laufende Rinnen getrennt. Hinsichtlich der Proportionierung und der Wölbung des Mittelteils wirkt dieser Fuß allerdings am organischsten im Vergleich mit den beige gefundenen Parallelen.

Kat.-Nr. B15 – Sarapisfuß, mit Uräus?

- Museum von Sdot Yam
- Caesarea Maritima
- Marmor. Es ist nur der vordere Abschnitt des Fußes erhalten. Dieser ist insgesamt, aber besonders an der Spitze bestoßen.
- L. ca. 50cm
- römisch

► Das Stück wurde bisher nicht abgebildet, die Erwähnung in der bei den anderen Fußvotiven angegebenen Literatur ist deswegen nicht zu bestätigen. Es kann also auch sein, daß das Stück noch unpubliziert ist.

Es handelt sich um einen kolossalen, rechten Fuß, der auf einer dünnen, nur etwa 2cm starken Sohle ruht. Die Sohle wird durch eine Kordel zwischen den ersten beiden Zehen gehalten. Oben endet diese Kordel in einer herzförmigen Schnalle, zwei hiervon ausgehende Riemen umfassen den Fuß links und rechts. Wieder scheint der Mittelfuß überproportional gelängt. Die Zehen sind durch Bohrlinien voneinander getrennt. Rechts außen windet sich ein gewundenes Band empor zum Knöchel. Dieses wäre ohne weiteres als Schwanz einer Uräusschlange zu ergänzen.

Kat.-Nr. B16 – Sarapis-Sitzstatuette

► Depot IAA

► Caesarea Maritima

► Material unsicher. Abgeschlagen sind neben dem Kopf und der Schulterregion der größte Teil der Arme mit den Attributen. Links fehlt der zum Szepter erhobene Arm mit einem Teil der Schulter und dem darunter herabhängenden Gewand. Der rechte Arm fehlt bis auf die Schulterkappe; der Kerberos ist völlig abgestoßen und nur in den Umrissen zu erkennen. Bestoßen ist außerdem die Partie um die Füße.

► H. 9,4cm (briefliche Mitteilung durch Frau Rivka Gersht).

► spätes 2. oder 3. Jh. n. Chr.

► Gersht (1996) 312f., Abb. 8.

Die Figur folgt dem für Sarapis bekannten Schema. Im Gegensatz zu den vielen, eher blockhaft-unbewegten Darstellungen des Gottes ist diese im Aufbau etwas lebhafter. Vom rechten Fuß zum (zu ergänzenden) linken Arm beschreibt die Körperhochachse eine deutliche Diagonale. Der Körper ist chiasmisch aufgebaut. Der rechte Fuß ist vorgesetzt, der rechte Oberschenkel deswegen gesenkt. Darauf reagiert der erhobene linke Arm, der gesenkte rechte dagegen auf den hochgestellten linken Oberschenkel. Diese Beschreibung ist jedoch wegen der mäßigen Abbildung des Stücks und des Mangels an Seitenansichten unter Vorbehalt zu stellen. Die Sitzgelegenheit besteht offenbar nicht – wie sonst bei Sarapis üblich – aus einem Thron. Der Untergrund bildet keine Fläche, die zur Körperfront parallel steht, sondern verläuft schräg, indem er rechts vom Körper ungewöhnlich tiefer zurücktritt als links. Das auf der linken Körperseite zu erwartende Szepter zeichnet sich auf dem Untergrund nicht ab. Die Art der Verletzungen lassen keinen Zweifel darüber zu, daß sie aus vielleicht religiös motiviertem Ikonoklasmus zugefügt wurden, denn es wurden gezielt diejenigen Partien beschädigt, die die Ikonographie des Gottes unmittelbar erkennbar machen.

Kat.-Nr. B17 – Isisstatue

- ▶ Aufbewahrungsort unbekannt
- ▶ Caesarea Maritima, Theater
- ▶ Marmor?
- ▶ Maße unbekannt
- ▶ 1.-3. Jh. n. Chr.
- ▶ Gersht (2008) 511, 513, Abb. 2, 16. Das Stück erwähnte sie wohl auch in: Gersht (1996) 311.

Kat.-Nr. B18 – Harpokrateslampe

- ▶ Museum von Sdot Yam
- ▶ Caesarea Maritima
- ▶ Ton. Verloren sind die eigentliche Öllampe sowie der Fuß
- ▶ H. ca. 15cm
- ▶ römisch
- ▶ unpubliziert

Es handelt sich um den bauchigen Griff einer Öllampe. Selbige saß ehemals oben auf. Das flache Relief auf der Oberfläche zeigt den Gott Harpokrates, erkennbar an dem typischen Gestus der rechten Hand. Er trägt mit der Linken ein Füllhorn, auf der linken Schulter ist ein Mäntelchen zu erkennen, das bis unter den Ellbogen herabhängt. Auf dem Kopf mit gescheiteltem Haupthaar sitzt eine kleine Doppelkrone. Harpokrates steht auf einem knappen Vorsprung. Das linke Spielbeinknie ist deutlich vor-, der rechte Hüftknochen wird weit zur Seite geschoben. Insgesamt ist der Stand wenig ausbalanciert und kaum realistisch. Die Körperteile sind teils disproportional, zum Beispiel der gelängte Oberkörper im Vergleich zu den kurzen Beinen; oder die riesige linke Hand mit dem Füllhorn im Vergleich zum kurzen rechten Ärmchen. Der Haaransatz ist sehr tief in die Stirn gezogen, wodurch das Gesicht noch runder und größer wirkt. Der parataktischen Ausbreitung von Details wurde offensichtlich der Vorzug vor der natürlichen Tiefenstaffelung gegeben. Entsprechend wirken die Abschnitte der linken Körperseite mit den Attributen eher flächig aneinandergereiht, und die Beine zitieren das Standschema nur in den Einzelteilen und nicht durch deren Zusammenspiel. Während das Karnat weich und undifferenziert wiedergegeben wurde, dominieren bei den obligaten Details Hervorhebungen der Binnenstruktur durch Kerben und Furchen. Die Darstellung wird auf beiden Seiten von Palmzweigen gerahmt.

Kat.-Nr. B19a-f – 6 Harpokratesamulette

- ▶ Museum von Sdot Yam
- ▶ Caesarea Maritima
- ▶ Bronze. Die Oberfläche aller Objekte ist durch Korrosion stark angegriffen.
- ▶ alle ca. 2,5cm
- ▶ späthellenistisch-römisch
- ▶ unpubliziert, aber erwähnt in: Vaelske (2005/2006) 136.

Die Figürchen geben in nahezu identischer Weise einen unponderiert stehenden Harpokrates wieder, der völlig nackt ist, aber anhand des Gestus der rechten Hand identifiziert werden kann. Die Öse am Rücken läßt an der Funktion als Schutzamulett wenig Zweifel.

Kat.-Nr. B20 – Apis-Statuette

- ▶ Museum der Universität Oslo, Sammlung Ustinov
- ▶ „provenant, parait-il, du littoral aux environs d'Ascalon ou du Nahr Rubin“ (Vincent)
- ▶ Ton. Der Zustand ist aufgrund der publizierten Fotos nicht vollständig zu erfassen.
- ▶ H. 14,9cm Br. 10,1cm
- ▶ römisch
- ▶ Vincent (1907) 169ff. Abb. 115; Weippert (1961); Skupinska-Løvset (1978) 105, 121, Kat.-Nr. UT 109, Taf. 19.

Kat.-Nr. B21 – Büste des Sarapis-Ammon

- ▶ Allard Pierson Museum, Amsterdam
- ▶ Ashdod
- ▶ Ton. Das Stück ist vollständig, jedoch ist die Oberfläche sehr abgestoßen. Es gehörte vielleicht zu einem größeren Ensemble (Lampe?).
- ▶ H. 7cm
- ▶ römisch
- ▶ Lunsingh Scheuleer (1909) 133, Kat.-Nr. 248; Kater-Sibbes (1973) 81, Kat.-Nr. 461.

Sarapis-Ammon ist an seinen Widderhörnern und an seinem Kalathos erkennbar, an dessen Front sich eine Atef-Krone befinden. Die Büste ruht auf einem Standring. Die Kleidung besteht wie gewöhnlich aus einem enganliegenden Chiton und einem über der linken Schulter drapierten Mantel.

***Kat.-Nr. B22 – Isis-Büste**

- ▶ Haifa, National Maritime Museum

► Askalon

► Ton. Vollständig bis auf eine Beschädigung der Nase, gehörte aber zu einem größeren Ensemble.

► H. 14cm Br. 9,8cm

► römisch

► Flusser (1969-1971) 29, Taf. 4, 7; Ben-Eli (1972) 10, Nr. 19.

Die Büste ist bis unterhalb der Brüste erhalten, hier schließt sich – unter der linken Brust zu erkennen – ein Steg an. Dieser zeigt vielleicht an, daß die Büste zu einem Gerät, einem Gefäß o. ä. gehörte. Isis ist möglicherweise erkennbar an der sehr stilisierten Knotenpalla, die mit beiden Schulterzügen zwischen den Brüsten geknotet ist. Weitere Gewandsäume oder Faltenbänder sind beidseitig vor den Schultern dargestellt, ihre Funktion und Herkunft ist unsicher. Die Falten eines Untergewandes sind auf den Oberarmen in gleichförmigen, parallelen Kerben angegeben, sowie auf den Brüsten sternförmig angeordnet. Die Locken der geradeaus schauenden Göttin reichen bis auf die Schultern herab, das Stirnhaar ist in der Mitte gescheitelt. Auf dem Kopf trägt die Göttin eine Krone aus drei Elementen, die man als Zinnen einer Mauerkrone identifizieren könnte. Vor dieser Krone befindet sich ein Diadem oder eine Stephane. In den Zwickeln zwischen diesem Diadem und der Krone sind kleine Schlaufen auszumachen, deren Funktion ungewiß ist. Das unbewegte Gesicht ist überlang proportioniert und sehr füllig. Der Hals scheint von sogenannten Venusfalten geziert.

Kat.-Nr. B23 – Klappspiegel

► Aufbewahrungsort unbekannt

► Fundort waren 1998 die „northern beaches of Ashqelon“.

► Bronze. Das Objekt ist sehr korrodiert und teilweise patiniert.

► Maße unsicher, Durchmesser viell. 20-30cm?

► römisch

► Galili/Ayalon (2008) Abb. 1.4.

Die Herausgeber beschreiben das Objekt folgendermaßen: „A bronze lid of a vessel that bears two busts in relief (human images)“. Offensichtlich handelt es sich um die eine Hälfte eines Klappspiegels. Die beiden Büsten besitzen traditionell – wenn dies im vorliegenden Fall auch nicht sicher festgestellt werden konnte – eine Öse an der Rückseite, die dem Spiegelhenkel zur Aufhängung dient. Die Büsten sind unterschiedlich proportioniert, die rechte breiter als die linke. Daraus könnte man schließen, daß die eine männlich, die andere weiblich ist.

Kat.-Nr. B24 – Isis-Relief

► Askalon, am Ort der Auffindung

- Askalon, Basilika
- Weiß-grauer Marmor (nach Fischer: pentelischer Marmor)
- H. 117cm Br. 90cm
- römisch
- (Literaturauswahl) Krug (1995); Fischer (1998) 136f., Nr. 100; Belayche (2001) 224ff.; Fischer (2008) 496ff.

Das Relief zeigt die frontal dargestellte Göttin Isis in die Knotenpalla gekleidet, die durch beide Schulterzüge geknotet ist. Unterhalb des Brustknotens fächern zwei befranste Säume zangenartig über dem Bauch aus. Das Haupt der Göttin krönt ein Kalathos mit Isiskrone. Die Stirn schmückt weiterhin ein Diadem mit zentralem Emblem. Das gescheitelte Stirnhaar ist unter diesem Schmuck weitgehend verborgen. Links und rechts des Kopfes aber fallen zwei tordierte Doppelzöpfe auf die Schultern. Beide Arme sind gesenkt, der linke mehr als der rechte. Die zu ergänzenden Attribute sind verloren. Zwei parallele und spitz zulaufende Stege am linken Oberarm, die in sich keine Bruchstellen aufweisen, bieten aber möglicherweise Anlaß zu einer Ergänzung (s. laufender Text). Die Isisfigur nimmt nicht die ganze Breite des Blockes ein, der Raum über der rechten Schulter wird von einer männlichen Figur eingenommen, die hinter der rechten Schulter der Göttin steht. Proportional erheblich kleiner als diese, weist die Figur an sich keinerlei Aspekte einer göttlichen Ikonographie auf. Während der linke Arm im Reliefgrund verschwindet, greift die rechte Hand in den diagonalen Brustwulst des um den nackten Leib geschlungenen Mantels. Den kurzgeschorenen Kopf ziert ein Diadem mit zentralem Medaillon. Beiden Figuren stehen in ihren oberen Partien weiter aus dem Reliefgrund heraus als unten. Dies setzt sich bis in die Gestaltung der Gesichter fort, deren Stirn weit vorgewölbt ist. Während die feine Fältelung des kurzärmeligen Untergewandes durch kurze, flache Kerben angegeben ist, sind die Falten des Obergewandes durch lange, schematische Rinnen angedeutet.

***Kat.-Nr. B25 – Sarapisfuß**

- Rockefeller Museum, Jerusalem – Inv.-Nr. 27618
- Askalon, Basilika
- Grau-Weißer, geädert Marmor
- L. 95cm, Br.34 cm, H.38cm
- römisch
- Wenning (1992) 500, Fn. 8, 501; Fischer (1995) 140.

Der kolossale Fuß kann nicht – wie in der Literatur angenommen wird – zu einer Statue gehört haben. Zunächst war er nie zusammen mit einer Plinthe aus einem Block gearbeitet worden oder

konnte sicher in einer Plinthe verankert werden. Dann ist der Knöchel gezielt abgearbeitet und nicht gebrochen. Zuletzt ist der Fuß im Vergleich zu seiner Breite deutlich zu lang proportioniert. Sicher handelt es sich also um ein Votiv, dessen Größe wiederum seine Verwendung als Körperteilweihe ausschließt. Der Fuß ist größtenteils von einem Stiefel umschlossen, der über dem Mittelfuß von kreuzweise gelegten Bändern zusammengehalten ist. Die Zehen bleiben frei. Die Zehen sind zwar deutlich angegeben und auch ihrer natürlichen Struktur entsprechend angeordnet, indem der große vom folgenden Zeh leicht getrennt ist, die kleineren Zehen leicht nach außen weisen und der kleine Zeh wiederum nach innen gebogen ist. Jedoch ist der Rest der Oberfläche, wenn man von dem vortretenden Knöchel absieht, kaum organisch strukturiert, sondern auf eine möglichst gleichmäßig gewölbte, relativ glatte Oberfläche hin gearbeitet. Es fehlen Unterscheidungen, Falten etc.

Kat.-Nr. B26 – Fußvotiv

► Sammlung des Klosters Maria Stella Maris auf dem Karmel.

► Karmel oder dessen Nähe

► Marmor. Das ohnehin bestoßene Fragment gibt nur die vordere Spitze eines menschlichen rechten Fußes wieder.

► Maße?

► 3. Jh. n. Chr.

► Avi-Yonah (1952); Eissfeldt (1953); Galling (1953); Giordano/Salvatico (1995) 13; Fischer (1998) 150, Nr. 153.

Wie die Votive aus Caesarea gibt dieser Fuß den anatomischen Bau der Zehen wieder, indem er die große Zehe markant von den den folgenden trennt, die ihrerseits etwas nach außen weisen, während der kleine Zeh wiederum etwas nach innen führt. Im Gegensatz zu diesen anderen Votiven ist hier jedoch deutlich mehr Mühe darauf verwandt worden, auch die übrige Knochenstruktur zu verdeutlichen: Die Speichen der Mittelfußknochen sind durch die fein gewellte und polierte Oberfläche angegeben. Auf der Vorderseite der dicken Sohle steht der erste Teil einer Weihinschrift: $\Delta\iota\grave{\iota}$ $\text{Ηλιοπολείτη Καρμήλω, Γ(ά)ιος Ἰούλ(ιος) Εὐτυχᾶς}$. Auf der Sohle der linken Innenseite des Fußes der zweite Teil: Κόλων Καισαρεύς .

Kat.-Nr. B27 – Kopf des Sarapis

► Rockefeller Museum, Jerusalem, Inv.-Nr. S 203

► Beim Karmel gefunden.

► Marmor. Abgesehen von einer wie abgewaschen wirkenden Epidermis, sind die Locken von Bart

und Haupthaar bestoßen, vor allem über den Schultern fehlen längere Partien. Die Lagerfläche auf dem Scheitel ist glatt und ohne Bruch ausgeführt, es existiert hier auch kein Dübelloch.

► H. 12cm Br. 9,5cm T. 8,5cm

► 150-250 n. Chr.

► Fischer (1998) 150f., Kat.-Nr. 158.

Sarapis ist eindeutig an der Frisur der Fransenlocken erkennbar. Die Strähnen des Haupthaars setzen sich an den Seiten und bis in den Nacken weiter fort, werden dabei zunehmend dicker und bilden endlich dicke Zöpfe. Das Kalottenhaar ist nicht durch einen Scheitel, sondern durch eine Spinne gebildet, deren Zentrum unter der Fläche für den vermeintlichen Kalathos vermutet werden kann. Um das Untergesicht schließt sich ein kurzlockiger Bart. Seine Einzelsträhnen sind kaum ausgearbeitet, Tiefe und Struktur wurden hier durch einzelne Punktbohrungen erreicht. Deutlichen Bohrerinsatz läßt auch das Haupthaar erkennen, daß von langen Kanälen durchzogen und durch Bohrungen hinterfangen ist. Dagegen sind die Haare am Hinterkopf kaum ausgearbeitet: Die von der besagten Spinne ausgehenden Strähnen sind nur durch dünne Rinnen angegeben, während die Einzelzöpfe im Nacken eine klobige, nur oberflächlich strukturierte Masse bilden.

Kat.-Nr. B28 – Bronzestatuetten des Sarapis

► IAA Depot (?)

► Haifa, Strand – "Municipal bathing beach map ref. 146150/246500"

► Bronze. Es ergab sich nach der Reinigung der Statuette, daß die Figur bis auf einige Bestoßungen gut erhalten ist, allerdings fehlt der linke Arm.

► H. 21cm

► 3. Jh. n. Chr.

► Galili (1992) 162f. Abb. 178; Galili (1993) 69ff., Abb. 15; LIMC 7 (1994) Nr. 65b, s. v. Sarapis (G. Clerc – J. Lecant); NEAEHL 5. Supplementary Volume (2008) 1932, s. v. Marine Archaeology (E. Galili – D. Rosen).

Sarapis steht aufrecht auf einem zweiteiligen Postament, dessen oberen Abschnitt eine ionische Basis, dessen unterer Teil ein profiliertes, im Grundriß sechseckiges Podest bildet. Das Haupt erleichtert die Identifikation: Deutlich erkennbar sind die Fransenfrisur sowie das füllige, sich um den massigen Schädel schließende Bart- und Haupthaar. Auf dem Scheitel des Gottes sitzt ein verhältnismäßig wuchtiger Kalathos. Sarapis ist wie in vielen anderen Fällen mit einem knöchellangen, aber kurzärmeligen Chiton und einem Mantel bekleidet; zusätzlich trägt er halbgeschlossene Sandalen. Der Mantel ist – ausgehend von der Fixierung eines Zipfels unter dem linken Arm – vollständig um die Beine geführt und bildet dabei in Höhe der Hüften einen

Mantelbausch, aus dem ein Zipfel in Dreiecksform locker herabhängt. Der Faltenverlauf dieses Gewandabschnitts ist bestimmt von dem rechten Spielbein, dessen Fuß nur mit der Spitze den Boden berührend zurückgestellt ist und dessen Knie sich entsprechend deutlich durch das straff um das Bein gezogene Gewand abzeichnet. Der Mantel muß auf der Rückseite diagonal zur linken Schulter geführt sein, vor der er in einem fülligen Stoffzug herabhängt und auf diese Weise den beschriebenen Beginn des Mantelverlaufs verdeckt. Aufgrund dieser Drapierung kann auch die Haltung des linken Arms logisch erschlossen werden. Der rechte Arm ist zum Gruß nach vorne erhoben, er kann kein Attribut gehalten haben.

Kat.-Nr. B29 – Bronzestatuetten des Sarapis

► Museum of Ancient Art, Haifa, Inv.- Nr. 8175

► Gefunden an oder vor der Küste von Haifa.

► Bronze. Vollständig, lediglich der linke Arm scheint bestoßen oder an der Hand nicht vollständig erhalten. Eine Basis fehlt.

► H. 11 cm

► römisch.

► Zemer (1988) 27.

Der Gott steht mit dem Gewicht auf dem rechten Bein. Das Knie des Spielbeins ist nach vorne gezogen, so daß bei enger Stellung der beiden Füße der Kontur der linken Seite einschwingt. Der Aufbau wird hierdurch besonders rhythmisiert. Die Kleidung besteht aus einem knöchellangen Chiton, um die Hüften ist ein Mantel geschlungen. Der rechte Arm ist zum Gruße erhoben. Der linke Arm ist an der Seite gehalten, nur der Unterarm scheint zum Halten des Mantels und eines Attributs (?) angewinkelt. Der Kopf mit dem Kalathos ist nach rechts gewendet und folgt der Bewegung der rechten Hand.

Kat.-Nr. B30 – Sarapis-Statuette

► Rockefeller Museum, Jerusalem, Inv.-Nr. nicht bekannt

► Akko, Ben Ami-Street, map ref. 1579/2590

► Marmor. Abgeschlagen sind der Kopf mit großen Teilen des Halses, der rechte und der linke Arm, der linke Fuß vorne (zusammen mit dem vorderen Teil der Plinthe). Die Oberfläche ist insgesamt extrem angegriffen und weist zahlreiche größere Beschädigungen auf.

► Höhe der Statue mit Plinthe ca. 110cm, Br. des Oberkörper 32,5cm

► 3. Jh. n. Chr.

► Stern (1991); Erlich (2009) 12.

Es handelt sich um eine aufrecht stehende männliche Person, die einen knöchellangen und eng anliegenden Chiton trägt. Deutlich tritt das rechte Bein vor, was wohl auf seine Funktion als Spielbein hindeuten soll, obwohl die kunstlose Fertigung der Statue einen kontrapostischen Aufbau mehr erahnen als erkennen läßt. Die Beine stehen zu weit auseinander, der durch die breite Proportionierung ohnehin schon hervorgerufene Eindruck einer "schweren" Erscheinung wird dadurch noch vertieft. Trotz der Verluste können die Armhaltungen rekonstruiert werden: Der linke Arm war gesenkt und hielt einen länglichen Gegenstand vor der linken Körperhälfte, der rechte Arm war seitwärts erhoben, ein Szepter ist an dieser Stelle unwahrscheinlich, da es auch auf der Plinthe hätte Platz finden müssen. Viel wahrscheinlicher ist deswegen rechts ein grüßender Gestus. Der links gehaltene Gegenstand zeichnet sich vor der linken Schulter noch ab: es handelt es sich um ein stabartiges Objekt, das leicht gekrümmt ist. Links und rechts an den Oberarmen fallen senkrechte Rinnen auf; dies könnte die Naht des Chitons andeuten. Die Rückseite ist kaum ausgearbeitet, sondern besteht vor allem unten noch ganz aus dem Fels, aus dem die Statue gefertigt wurde und der sie als eine übergroße Stütze hält.

Kat.-Nr. B31 – Büste des Sarapis

- ▶ Aufbewahrungsort unbekannt.
- ▶ Akko, Ben Ami-Street, map ref. 1579/2590
- ▶ Bronze. Stark korrodierte Oberfläche, an einigen Stellen ist die Wandung so dünn, daß Löcher entstanden.
- ▶ Maße unbekannt, H. ca. 15cm?
- ▶ 2. Jh. n. Chr.
- ▶ Galili/Rosen (2010) Abb. 12.

***Kat.-Nr. B32 – Sarapisfuß**

- ▶ Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem (Musée de Flagellation)
- ▶ Nazareth
- ▶ Marmor. Der antike Zustand ist nahezu vollständig. Die Oberfläche ist etwas abgewittert und es fehlt dem Großen Zeh die Spitze.
- ▶ L. 40cm, H. 25cm
- ▶ römisch
- ▶ Bagatti (1967) 305f., Abb. 238

Der kräftige Fuß steht auf einer ca. 3cm dicken Plinthe, deren rundgeschliffener Rand dem Kontur des Glieds folgt. Über dem Knöchel ist das Bein abgeschnitten, die Fläche ist nicht eben, sondern

kippt deutlich nach hinten ab.

***Kat.-Nr. B33 – Sarapisfuß**

► Aufbewahrungsort unklar. Bagatti bemerkt ebd. 305 mit Fn. 57: “Questo piede di marmo nella divisione del materiale è stato trasferito al Dipartimento delle Antichità.” Mit letzterem wird die IAA gemeint sein. Nun befindet sich der Marmorfuß (***Kat.-Nr. B32**) aber eindeutig im SBF und es könnte sein, daß von dem Transfer in die Antikenverwaltung eigentlich diese Kat.-Nr. betroffen ist.

► Nazareth

► Kalkstein? (Bagatti: “pietra tenera”). Der antike Zustand ist nahezu vollständig erhalten. Die Oberfläche ist etwas abgewittert, Teile der Plinthe sind abgesplittert.

► L. 31cm, H. 21cm (diese Angaben können aufgrund der verfügbaren Aufnahme nicht stimmen bzw. müssen höher ausfallen!)

► römisch

► Bagatti (1967) 305f., Abb. 238.

Bezüglich seiner kräftigen Proportionen gleicht dieser Fuß dem vorigen und weniger den leblosen gelängten Votivfüßen aus anderen Gegenden.

Kat.-Nr. B34 – Isisbüste

► Aufbewahrungsort unbekannt

► Genauer Fundort unbekannt, bei Leggio

► Bronze. Erhalten ist nur der Kopf, während der größte Teil der Büste verloren ist.

► H. ca. 3cm

► römisch

► Tepper (2004) 273, Nr. 100.

Dem geringen Maßstab zufolge sind die Einzelheiten von Gesicht und Frisur sehr cursorisch ausgeführt, aber doch gut nachzuvollziehen. So zum Beispiel das über der Stirn gescheitelte und wellig zu den Seiten gehende Haar, das dort in eingedrehten Locken herabhängt. Nur cursorisch angelegt, aber doch erkennbar sind die Bestandteile der Krone, die zu den Seiten führenden Ähren und darüber die mittig geteilten Federn. Eine hochkant stehende Öse auf der Rückseite klärt über den ursprünglichen Verwendungskontext auf.

Kat.-Nr. B35 – Osiris-Kanopos

► Aufbewahrungsort unbekannt

► “Megiddo region, some 2kms to the south-east of the modern settlement (Kibutz) of Ayn

Hashofet" (R. Giveon).

► Blaues Glas. Der Zustand ist vollständig, sieht man von der abgeschliffenen Oberfläche ab.

► H. 3cm, Br. 1,4cm

► römisch

► Giveon (1984); LIMC 7 (1994) 120, Nr. 26, s. v. Osiris Kanopos (G. Clerc – J. Leclant).

Durch die Hochachse verläuft ein Bohrkanal, wohl um das Stück an einer Schnur tragen zu können. Die typische Erscheinungsform umfaßt einen krugartigen Körper mit aufgesetztem Kopf, der eine ägyptische dreiteilige Perücke trägt. Auf dem runden Leib sind noch schemenhaft die vertieft ausgeführten Figuren auszumachen, die sich antithetisch auf das naosförmigen Amulett vor der Brust ausrichten, das seinerseits von nur noch zu erahnenden Falken bekrönt wird. Bei besagten Figuren wird es sich um Harpokrates-Darstellungen handeln. Unter dem Naos erkennt man einen geflügelten Sonnenkäfer (*cheper*), der die Sonnenscheibe emporhebt. Die Rückseite ziert ein Vogel mit ausgebreiteten Schwingen: wahrscheinlich ein Falke, die Darstellung des Sonnengottes Re-Harachte. Den unteren Abschluß des spitz zulaufenden Gefäßkörpers ziert ein Ring, dessen Riefelung ihn als Kranz kenntlich macht.

Kat.-Nr. B36 – Sarapiskopf

► Unbekannter Aufbewahrungsort

► Kaiserzeitliches Forum, Samaria-Sebaste

► Marmor. Erhalten ist nur das Gesicht mit den rahmenden Haaren um Stirn und Schläfen, sowie der Bart.

► H. 13cm, Br. 10cm

► 3. Jh. n. Chr.

► Samaria I (1924) 15, 26, Nr. 18.

Zu erkennen ist die bewährte Ikonographie des Sarapis: das unbewegte und breite, nicht zu den Seiten umbrechende Gesicht; die rahmenden Locken und der volle Bart; die Stirnfransen. Es ist kaum zu vermuten, daß dieser Eindruck durch eine Zufälligkeit der Zeichnung entstanden sein soll.

***Kat.-Nr. H. B37 – Sarapiskopf**

► Unbekannter Aufbewahrungsort

► Bereich des römischen Tempels auf dem Tell er-Ras/Gerizim.

► Kalkstein

► H. 33cm, Br. 23cm

► 3. Jh. n. Chr.

► Bull (1968) 65, Abb. 14; Bull/Campbell (1968) 12.

Die bekannte Kopfform des Sarapis ist hier weniger motivisch als stilistisch abgewandelt. Das Material, wahrscheinlich aber das mangelhafte Können des Produzenten verhinderten, daß die das Gesicht rahmenden Locken wie gewöhnlich lange, wallende Linien bilden oder daß der Bart aus einer vollen, dichten, aber fein gegliederten Haarmasse besteht. Stattdessen bestehen die Haare aus einzelnen rohen Bossen, die durch breite Bohrlinien getrennt sind und spitz und zipfelartig aus dem Gesicht herausstehen. So entsteht der Eindruck von Struppigkeit, der kennzeichnend für den ganzen Kopf ist. Dennoch stimmen die Proportionen und die Richtung der Haare mit dem gängigen Kopftypus des Sarapis überein, desgleichen die drei Locken, die von oben in die Stirn ragen. Das Gesicht wirkt durch seine raue Oberfläche unvollendet, die Augen sind bloße Halbschalen ohne Binnengliederung und ohne Brauen oder Lider. Der Hinterkopf ist nicht ausgearbeitet, jedoch befindet sich hier eine Bosse unbekannter Funktion.

Kat.-Nr. B38 – Sarapisstatuette

► Musée de la Bible et Terra Sante, Institut Catholique à Paris, Inv. Collection Biblique 7087.

► aus Samaria.

► Ton.

► genaue Maße unbekannt, H. ca. 12cm

► 2-3. Jh. n. Chr.

► Duprez (1970) 76.

Zu erkennen ist der nackte Oberkörper einer bärtigen Vatergottheit. Diese sitzt auf einem breiten Thron, dessen Lehne aus über Kreuz gelegten Latten zu bestehen scheint und am oberen Ende mit einem Zahnfries geschmückt ist. Die Gottheit, deren Fransenfrisur sie grundsätzlich sicher als Sarapis identifizierbar macht, trägt im linken Arm mehrere Gegenstände, von denen ein Füllhorn und ein Hermesstab sicher zu erkennen sind. Auf dem Kopf sitzt eine Atefkrone, gerahmt von zwei Federn und unterfangen von zwei Hörnern oder Ähren.

***Kat.-Nr. B39 – Reliefdarstellung des Agathodaimon**

► Musée de Saint Anna, Jerusalem

► Grabung im Bereich der Teiche von Bethesda/St. Anna, Jerusalem

► Marmor. Das Relief ist in zwei nicht direkt aufeinander passenden Fragmenten erhalten, die aber aufgrund des Materials, des Stils und der Maße sicher zusammengehören.

► genaue Maße unbekannt, Br. ca. 20cm, H. 15cm.

► römisch?

► Duprez (1970) 48f., Taf. 18; Belayche (2001) 164; Belayche (2007) 464f.

Im Mittelfeld, zwischen einem Säulenpaar links (und wohl einem anderen, verlorenen rechts) ist der Überrest einer Schlangendarstellung zu erkennen. Unten ist der geschuppte Leib in zwei Windungen gelegt, bevor er sich in einer Schlaufe nach links, und konsequenterweise auch einer nach rechts, aufrichtet und den Rumpf erhebt. Ein Kopf ist nicht erhalten.

Kat.-Nr. B40 – Sarapisfuß

► Louvre, Inv.-Nr. AO5061

► Grabung im Bereich der Teiche von Bethesda/St. Anna, Jerusalem – Parrot (1961) 160, Fn. 45: „1866 vom Architekten Mauss während den unter seiner Leitung an der Annakirche in Jerusalem ausgeführten Arbeiten gefunden.“

► Marmor. Erhalten ist nur der hintere Fuß mit Sprung- und Fersenbein sowie Gelenkfläche

► L. 18cm, H. 13cm

► 2.-3. Jh. n. Chr.

► Thomsen (1921) 120f., Nr 220; diverse Handbücher zu den levantinischen Beständen des Louvre, zum Beispiel: Parrot (1961) 160-162.

Der rechte, menschliche Fuß besitzt einen Riemen an der Ferse; auch sind an beiden Seiten noch die zu den Zehen führende Riemen auszumachen, so daß der Aufbau insgesamt zahlreichen anderen sogenannten Sarapisfüßen gleicht. Jedoch ist in die Plinthe ein umlaufender Absatz eingearbeitet, der wohl die Sohle der Sandale andeuten soll. Mit anderen Sarapisfüßen hat auch dieses Objekt die Platzierung der Weihinschrift auf der Gelenkfläche gemeinsam. Dort steht gut erkennbar:

ΠΟΝΠΗ | ἱΑ ΛΟΥΚΙ | ΛΙΑ ἈΝΕΘΗ | ΚΕΥ.

Kat.-Nr. B41 – Kopffragment eines Sarapis

► Kulturhistorisches Museum der Universität Oslo, Inv.-Nr. C41756

► aus Palästina

► Marmor. Neben den abgeschlagenen Stirn- und den beschädigten Bartlocken fällt vor allem das Fehlen unterer Kopfparten und des Kalathos auf. Durch mehrere einzelne Schläge wurde die Partie um Augen und Nase verletzt. Rück- und Nebenseiten sind nur unvollständig ausgearbeitet.

► H. ca. 22cm

► Ende des 2. Jh. n. Chr.

► Bergquist (1978) 104 (ohne Foto).

Das Stück gibt den hauptsächlichen Kopftypus des Sarapis zuverlässig wieder. Typische Einzelheiten sind das flächig aufgebaute, massige Gesicht, das links und rechts von dicken

Haarsträhnen gerahmt wird, sowie die Fransenfrisur, die sich über der Stirn noch in mehreren Lockenreihen fortsetzt. Selbst Einzelheiten wie die gegenläufig eingedrehten Schnurbartenden sind getreulich wiederholt. Die Wiedergabe der zahlreichen, bewegten Locken wurde durch die virtuose Anwendung des Bohrers erreicht. Dieser strukturiert in Streifen- und Punktbohrungen das Bart- und Haupthaar, ohne dabei deren Struktur zu sehr aufzureißen. Der Bohrer diente auch dazu, das Stirn- und Schläfenhaar vom Karnat zu trennen und dabei eine malerische Verschattung der Außenlinie des Gesichts zu erreichen. Markant und für eine Datierung maßgeblich sind die winzigen Stege, die in den langen Bohrkanälen absichtlich stehengelassen wurden. Charakteristisch ist ebenfalls der Gegensatz zwischen der rauen Oberfläche der aufgelockerten Haarpartien und dem fast poliert wirkenden, sanften Karnat. Ein Kalathos war ehemals auf dem Scheitel eingelassen, wovon nur noch ein eckiges Zapfenloch und eine bossierte Basis zeugen.

Kat.-Nr. B42 – Büste des Sarapis

► Archäologisches Museum der Universität Haifa

► Mamshit/Mamphis

► Bronze. Die Oberfläche ist stark angegriffen, der Kalathos ist kurz über dem Scheitel abgebrochen. Die Augen sind aus fremdem Material eingelegt, die Einlage scheint wenigstens links noch erhalten zu sein.

► H. ca. 8cm.

► 2. Jh. n. Chr.

► Negev (1971) 128, Taf. 27a.

Deutlich ist die Fransenfrisur über der Stirn zu erkennen. Der im Typus begründete mächtige Oberkörper, der wegen des großzügigen Büstenausschnitts auch im Miniaturformat noch eindrucksvoll ist, hüllt sich wie gewohnt in einen eng anliegenden Chiton. Über der linken Schulter hängt ein zusammengegraffter Mantel herab. Der Blick geht nicht geradeaus, der Kopf ist leicht nach rechts gewendet.

Kat.-Nr. B43 – Harpokratesstatuette

► Völkerkundliches Museum der Franziskaner, Werl, Inv.-Nr. 614

► Palästina

► Ton ("rotbrauner Ton"). Von der Statuette ist nur der Oberkörper mit dem Kopf, den Schultern und teilweise den Armen erhalten; die Oberfläche weist in einigen Falten und Senken noch Reste eines weißen Überzugs auf, der ehemals vielleicht als Unterschicht einer Farbfassung gedient haben könnte.

- H. 10cm, Br. 8,5cm
- 1. v. bis 1. Jh. n. Chr.
- Reinking (1989) 47.

Der Gott zeigt den bekannten Gestus der rechten Hand. Auf seinem Kopf sitzt eine ägyptische Doppelkrone, die an die königliche Stellung des Isissohnes Horus erinnert. Links und rechts der Krone ragen Knospen hervor. Vom Haar ist wenig zu erkennen, so daß es sich bei dem Absatz über der Stirn ebenso um ein Band wie um Locken handeln könnte. Lediglich die offensichtliche Jugendlocke rechts legt sich in einem weiten, ornamentalen S-Bogen bis auf die Schulter, beginnt jedoch nicht im Haupthaar über, sondern in wenig logischer Weise vor dem rechten Ohr. Harpokrates ist in einen übergroßen Kittel gekleidet, der links etwas herabgerutscht ist und die Schulter bis auf die Achsel freigibt. Während der Oberkörper und vor allem der Kopf sich nach rechts wenden, deuten der weit abgespreizte linke Oberarm und die nach links abkippende Körperachse noch an, daß der Schwerpunkt der Figur in diesem Bereich lag. Trotz des fragmentierten Zustandes ist das Haltungsschema gut nachvollziehbar. Wahrscheinlich war der Gott ehemals im Schneidersitz dargestellt, dieweil sein linker Arm sich auf einen Krug stützte. Die verfügbare Fotografie erlaubt es nicht, sichere Aussagen zur plastischen Gestaltung der Gewandoberfläche oder des Gesichts zu treffen. Jedoch erscheint das letztere klar gegliedert, indem etwa die Seiten sauber von der Front geschieden sind; die Gesichtspartien sind proportional aufeinander abgestimmt und in Rücksicht auf eine realistische Kinderphysiognomie gestaltet.

Kat.-Nr. B44 – Harpokratesstatuette

- Sammlung des Archäologischen Instituts der Hebrew-University, Inv.-Nr. 93-1962
- Masada (Streufund)
- Bronze. Die originale Epidermis ist durch Korrosion weitgehend verschwunden. Die Statuette ist in Höhe der Knie angebrochen.
- H. ca. 3,5cm
- 1. bis frühes 2. Jh. n. Chr.
- Hurwitz (1997) 136.

Auf einer kleinen Plinthe steht der Gott wie gewohnt mit dem rechten Stand- und dem linken Spielbein, dessen Knie sich vor das andere schiebt. Jedoch lastet die Figur nicht allein auf dem rechten Bein, sondern Harpokrates stützt sich mit dem linken Arm, der auch ein Füllhorn hält, auf einen umrankten Stock. Während der pummelige Leib sich nach rechts hin ausbiegt, geht die Blickrichtung des geneigten Kopfes nach links zum Füllhorn. Die ganze Erscheinung bildet vom Kopf über den Oberkörper, das vorstehende Knie und den zurückgesetzten Fuß eine manierierte

Zickzack-Linie. Der rechte Zeigefinger ist zum Mund geführt. Auf dem Scheitel sitzt eine schmuckhaft-kleine Doppelkrone, deren Durchmesser nur einen Bruchteil des Kopfes beträgt. Viel Wert wurde auf die Wiedererkennbarkeit der Seitenlocke gelegt, die rechts des Kopfes einen überdimensionierten Bogen beschreibt. Auf dem Rücken befindet sich eine Öse.

Kat.-Nr. B45 – Isisstatuette

- Sammlung des Archäologischen Instituts der Hebrew-University, Inv.-Nr. 93-1963
- Masada (Streifund)
- Bronze. Die originale Epidermis ist durchgehend durch Korrosion verschwunden. Auf dem Scheitel ist eine Bruchfläche zu erkennen, wo sich ehemals eine Krone befand.
- H. 2,8cm
- 1. bis frühes 2. Jh. n. Chr.
- Hurwitz (1997) 136.

Die Göttin steht mit dem Gewicht auf dem linken Standbein, das Knie des Spielbeins zeichnet sich rechts durch die langen Falten des Untergewandes hindurch ab. Offensichtlich handelt es sich dabei um einen in Beckenhöhe gegürteten Chiton, dessen Überfall auf der rechten Hüftseite zu erkennen ist. Über dem Chiton wird eine auf der rechten Schulter gefügelte Mantille getragen, deren eine Ecke vor dem Leib nach unten weist und ein markantes Dreieck bildet. Dessen untere Spitze erreicht das linke Knie. Der weit abstehende rechte Arm hält ein Schiffsruder, der linke ein Füllhorn. Das mit einer Stephane und ehemals wohl mit einem Basileion geschmückte Haupt ist etwas nach rechts gewendet. Wie die vorstehende Harpokratesstatuette trägt auch diese Figur auf dem Rücken eine hochkantig angebrachte Öse, um als Amulett an einer Schnur oder Kette getragen zu werden.

Kat.-Nr. B46 Harpokratesstatuette

- Völkerkundliches Museum der Franziskaner, Werl, Inv.-Nr. unbekannt.
- Palästina
- Ton. Die Statuette ist nahezu vollständig, es fehlen lediglich der rechte Fuß und die Krone.
- H. 14,5cm
- 2. Jh. n. Chr.
- Reinking (1989) 48.

Auf einem nach links gerichteten, ungezäumten Pferd sitzt Harpokrates, die rechte Hand wie gewohnt zum Mund geführt, den linken Arm um den Hals des Tieres gelegt. Den Kopf des Gottes krönt ein mächtiger Blütenkranz, der vorne von einer Binde gehalten wird, drauf saß sicher die

Doppelkrone. Die oberhalb der rechten Schulter erscheinende Ecke wird als flatterndes Ende der erwähnten Binde zu erklären sein. Die Bekleidung besteht aus einer knielangen Tunika, deren hüfthohe Gürtung durch den entsprechend lockeren Überfall gekennzeichnet ist. Das Pferd steht nicht auf bloßer Erde, sondern auf einer Stufe, die auch von anderen griechisch-römischen Terrakotten Ägyptens bekannt ist und wohl eher als vermittelnde Zwischenzone denn als veritabler Sockel anzusprechen ist. Trotz des guten Zustandes des Models wurde der Ton in ungebranntem Zustand noch nachbearbeitet, so zu Beispiel an der Mähne des Pferdes oder am Blütenkranz erkennbar; auch wurden die Augäpfel in dem runden Gesicht extra hervorgehoben. Entgegen den beschriebenen Feinheiten zeichnet sich die figürliche Anlage durch gewisse Disproportionen aus, als Beispiel etwa die widersprüchliche Größe von Reiter und Tier. Auch der Kopf des Pferdes ist deutlich zu klein geraten, das zum Paradeschritt erhobene linke Vorderbein ist zu hoch angesetzt bzw. der linke hintere Oberschenkel zu tief herabgezogen.

Kat.-Nr. B47 – Relief, Harpokrates

► Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem (Musée de Flagellation)

► Herodion

► Rötlicher Ton. Die Figur auf dem leicht gewölbten Abschnitt ist bis auf die Beine unterhalb der Knie erhalten, verloren sind die Füße, fast der ganze linken Arm und der Kopfschmuck.

► H. 5,5cm

► römisch

► unpubliziert

Das Schema anderer Darstellungen des stehenden Harpokrates ist hier mit leichten Variationen wiederholt. So trägt der Gott auf dem Scheitel keine Doppelkrone, sondern offenbar eine Stephane mit einer ägyptischen Federkrone. Die Frisur besteht aus mehreren Reihen von Korkenzieherlocken. Unterhalb des auch hier auf der linken Seite gehaltenen Füllhorns erkennt man eine Mantille, die offenbar als über den Unterarm gelegt vorzustellen ist. Das rechte Handgelenk ziert ein Schmuckreif. Auffällig ist die deutliche Strukturierung der Körperteile, die insgesamt eher stämmig und muskulös, als fett und weichlich zu nennen sind. So sind etwa die Wadenmuskeln des Standbeines selbst in der Vorderansicht auszumachen. Aufgrund dieser robusten Erscheinung wurde der fließende, elastische Körperrhythmus anderer Harpokratesdarstellungen nicht erreicht. Das Negativmodell muß sehr hochwertig gewesen sein, wie das leicht hinterfangene Spielbein anzeigt. Das vierschrötige Gesicht, aber auch die Leistengegend sind durch kräftige Kerben gegliedert.

Kat.-Nr. B48 – Harpokratesstatuette

- Aufbewahrungsort unsicher.
- Beth Guvrin/Eleutheropolis, beim Amphitheater.
- Bronze
- Maße unbekannt
- 2.-3. Jh. n. Chr.
- Kloner (2007) 57.

Typologisch besteht ein Unterschied zu anderen Bildnissen darin, daß der Gott sich links nicht aufstützt, sondern frei steht, wobei sich das Standbein aber noch rechts befindet und das linke Spielbein entlastet nach hinten gesetzt ist. Der affektiert geschwungene Körperkontur, der sicher ein Erbe des aufgestützten Haltungsschemas darstellt, kontrastiert hier mit dem stabilen Stand. Der Blick geht nach rechts, auf dem Scheitel sitzt eine winzige Doppelkrone. Die rundlichen Körperformen weisen zwar einerseits auf die Kindlichkeit des Gottes hin, verursachen jedoch andererseits durch die mangelhafte Proportion zwischen Oberkörper und Beinen einen eher grotesken Eindruck.

C. KATALOG – NÖRDLICHES ARABIEN

Kat.-Nr. C1 – Statuette der Isis lactans

► Nationalmuseum Damaskus. Inv.-Nr. 3226

► aus Tafas/Dion

► Ton. Die Statuette scheint den schlechten Abbildungen zufolge vollständig erhalten sein, war jedoch ehemals angeblich in fünf Fragmente zerbrochen. So ist besonders hinsichtlich der Rück- und Nebenseiten nicht völlig sicher, ob nicht Ergänzungen vorliegen.

► H. 16cm

► 2./1. Jh. v. Chr.

► Abdul-Hak (1951) 93, Kat.-Nr. 6977; Tran Tam Tinh, *Isis lactans*, 77f., Kat.-Nr. A29, Abb. 56; Bahnassi (1987) 79, Abb. 104; LIMC 5 (1990) Nr. 235, s. v. Isis (V. Tran Tam Tinh); Lichtenberger, *Dekapolis*, 58.

Zu sehen ist eine Frauengestalt, die ein auf ihren Schenkeln sitzendes Kind mit der Linken stützt und ihm mit der rechten Hand die Brust reicht. Anhand der Knotenpalla und der Isiskrone sind die Göttin und der Horusknabe eindeutig zu identifizieren. Sie sitzt auf einem Hocker mit vier als Tierfüßen gearbeiteten Beinen. Die Füße scheinen auf einem Schemel zu ruhen.

Kat.-Nr. C2 – Applike in Form eines Osiris-Kanopos

► Archaeological Museum, Suweida, Inv.-Nr. 2084/14

► Sia, Tempel 2

► Bronze. Schwärzliche, sehr abgegriffene Oberfläche. Das linke Widderhorn der Krone ist nur zur Hälfte erhalten. Da das Objekt als Applike diente, ist es nicht nur hohl gearbeitet, sondern steht hinten auch offen.

► H. 6,7cm, Br. 2,3cm, T. ca. 2cm

► 2. Jh. n. Chr.

► unpubliziert

Auf dem kugeligen Körper sind die vertieften Umrißlinien von Figuren zu erkennen, die wohl die obligatorischen, antithetisch ausgerichteten Göttinnen mit ihren nach vorne gerichteten Flügeln darstellen sollen. Jedoch ist die Zeichnung sehr kursorisch. Das runde Gesicht mit spitzem Kinn wurde in ägyptisierender Anlehnung an pharaonische Bildnistypen geschaffen. Es wird von einer geriefelten dreiteiligen Perücke gerahmt, deren Stirnband keinen Uräus aufweist. Auf dem Scheitel befindet sich eine Götterkrone, bestehend aus zwei waagerechten Widderhörnern, zwei

Straußenfedern, die oben jeweils in Voluten enden, und einer Sonnenscheibe. Die Rückseite ist offen, es fehlt eine Öse zur Aufhängung.

Kat.-Nr. C3 – Harpokratesstatuette

- ▶ Aufbewahrungsort unbekannt.
- ▶ aus Damaskus?
- ▶ Bronze. Die Oberfläche ist sehr abgenutzt, die Gliedmaßen sind nicht vollständig erhalten
- ▶ H. 9,5cm
- ▶ 2. oder 3. Jh. n. Chr.
- ▶ Ronzevalle (1937/8) 134f., Taf. 40, 2a/b.

Mit Mühe kann der kontrapostisch bewegte Aufbau einer stehenden männlichen Figur erkannt werden. Diese ist offenbar nackt und glatzköpfig. Während die linke Hand, vielleicht ein Attribut haltend, an der Seite herabhängt, ist die Rechte zum Mund erhoben. An der rechten Kopfseite meint man, eine Seitenlocke zu sehen.

Kat.-Nr. C4 – Harpokratesstatuette

- ▶ Nationalmuseum Damaskus. Inv.-Nr. 6299 (laut Inv. Eingang am 31.10.1951).
- ▶ aus Bosra, angeblich dort in der Ruine eines römischen Hauses gefunden
- ▶ Bronze. Vollständig bis auf den Verlust des linken Unterarms mit einem zu rekonstruierenden Füllhorn. Wahrscheinlich aufgrund einer neueren Reduzierung ist die Oberfläche sehr angegriffen und von der nur in Resten verbliebenen Patina befreit.
- ▶ H. 10,2cm
- ▶ 3. Jh. n. Chr.
- ▶ Sartre (2001) 843; Weber (2006) 85, 88f., Kat.-Nr. 64, Taf. 47a-d.

Der Gott ist in der vielfältig bekannten Pose mit dem rechten Zeigefinger am Mund dargestellt. Der linke Arm, der ursprünglich wahrscheinlich ein Füllhorn trug, ist auf einen krummen Ast gestützt. Aufgrund der entsprechenden Verlagerung des Gewichts und der Entlastung des linken, vorgestellten Beines tritt der rechte Hüftknochen übertrieben heraus. Die Proportionen sind unausgewogen und nicht kindlich: Auf kurze, stämmige Schenkel folgt ein gelänger Oberkörper und ein übergroßer Kopf, der auch aufgrund des wallenden Haarkranzes weniger babyhaft als jugendlich wirkt. Auf dem Scheitel befindet sich eine kleine Doppelkrone. Eine dünne, mitgegossene Bronzeplatte bildet die Standfläche unter den Sohlen der Figur.

Kat.-Nr. C5 – Harpokratesstatuette

► Nationalmuseum Damaskus. Inv.-Nr. 5752/13142

► Fundort unbekannt

► Ton. Vollständig bis auf den Schnabel des Vogels. Die Wandung der Vorderseite ist so dünn, daß sich an einigen Stellen durch Abnutzung Löcher ergeben haben.

► H. 15,3cm

► 3. Jh. n. Chr.

► Abdul-Hak (1951) 93, Kat.-Nr. 33.

Harpokrates ist frontal, mit angewinkelten Beinen sitzend, auf einer nach rechts gewendeten Gans dargestellt. Obwohl er den linken Arm um den Hals des Vogels geschlungen hat, kann von einem wirklichen Reiten keine Rede sein. Die rechte Hand ist an den Mund geführt. Einziger Schmuck des ansonsten nackten Körpers ist der Kopfschmuck aus einer Doppelkrone sowie mehreren Kränzen und Bändern. Letztere hängen links und rechts auf die Schulter herab. Die Statuette ist hohl, an der nicht weiter ausgeformten Rückseite befindet sich ein sogenanntes Brennloch. Die Vorderseite wurde ursprünglich aus einem Model gewonnen, aber dann in allen Teilen stark überarbeitet. Zahlreiche Details wurden vor dem Brand mit spitzem Gerät nachgezogen, so etwa das Federkleid, die Krone oder die Körperkonturen.

Kat.-Nr. C6 – Harpokratesstatuette

► Nationalmuseum Damaskus. Inv.-Nr. 6347

► Fundort unbekannt

► Bronze. Es fehlt der linke Fuß ab dem Knöchel. Die Oberfläche ist etwas verwaschen.

► H. 7,9cm

► römisch

► unpubliziert

Harpokrates steht mit dem Gewicht auf dem linken Bein, das rechte ist leicht vorgesetzt. Der rechte Oberarm ist ungewöhnlich hoch zur Seite gehoben, so daß sich ein rechter Winkel ergibt. Der Zeigefinger wird dennoch im charakteristischen Gestus zum Mund geführt. Der linke Arm hält wie gewohnt ein Füllhorn. Das pausbäckige Gesicht ist nach rechts oben gewendet. Auf dem Kopf befindet sich eine zierliche Doppelkrone. Die Frisur besteht neben dem um den Kopf gelegten Haarkranz aus einer Dionysosschleife über der Stirn und einem Scheitelzopf auf der hinteren Kalotte.

Kat.-Nr. C7 – Harpokratesstatuette

► Nationalmuseum Damaskus. Inv.-Nr. 7077

► Fundort unbekannt, 1954 aus Privatbesitz erworben

► Bronze. Es fehlen der linke Arm und die Füße ab den Knöcheln. Brüche und Löcher sind unterhalb des Kinns, des linken Knies und hinter der linken Schulter erkennbar. Grund für diese Beschädigungen ist wohl die ungleichmäßige Dicke der Bronzewandung. Zusätzlich ist die Oberfläche extrem abgegriffen, wodurch die Details sehr verwischt erscheinen.

► H. 11,1cm

► römisch?

► unpubliziert

Harpokrates ist deutlich an dem Gestus der rechten Hand und an der Krone erkennbar. Auf der linken Schulter ist der Rest eines Mäntelchens zu entdecken. Die Neigung des Oberkörpers und das Heraustreten des rechten Hüftknochens oberhalb des Standbeinknies legt den Gedanken nahe, daß die Figur ehemals links aufgestützt war und mit dem verlorenen Arm auch ein Füllhorn hielt. Allerdings ist die Figur aufgrund des Verlust ihrer Füße und damit ihrer originalen Standfläche wahrscheinlich fehlerhaft gesockelt worden.

Kat.-Nr. C8 – Ring mit Harpokratesstatuette

► Nationalmuseum Damaskus. Inv.-Nr. 9561

► Fundort unbekannt

► Bronze. Die Statuette wie auch der Ring sind vollständig, jedoch ist die Oberfläche durchweg stark korrodiert, an einigen Stellen bis zur Unkenntlichkeit.

► H. d. Figur 3,5cm, innerer Durchmesser des Rings 1,7cm

► römisch?

► unpubliziert

Der Gott steht auf einer massiven, unprofilierten Basis. Er stützt sich links auf einen umrankten oder von einer Schlange umwundenen Stab. Mit der linken scheint er ein Füllhorn zu halten, allerdings könnte es sich hierbei auch um die Fortsetzung besagten Stabes handeln. Neben seinem rechten Bein sitzt ein Tier. Auf dem Kopf des sonst ganz nackten Gottes befindet sich die gewohnt aufwendige, hier aber im einzelnen schwer zu erkennende Krone. Durch eine horizontal stehende Öse auf der Rückseite ist ein größerer Ring geführt.

Kat.-Nr. C9 – Harpokratesstatuette

► Nationalmuseum Damaskus. Inv.-Nr. 20282

► Fundort unbekannt, laut Inventarbuch 1970 aus privater Hand erworben.

► Bronze. Es fehlen beide Füße ab den Knöcheln und ebenso der linke Unterarm. Die Oberfläche

ist sehr korrodiert, Details sind nur noch schemenhaft zu erkennen. Ein Bruch zieht sich quer über den Leib. Außerdem wurde die Statuette wohl auch stark zusammengepreßt. Daraus erklärt sich die unnatürliche Krümmung der Beine.

► H. 6,8cm

► Datierung: römisch

► unpubliziert

Zu errahnen sind trotz des sehr mäßigen Erhaltungszustands das Standmotiv (linkes Standbein, rechtes Spielbein), die Wendung des Kopfes mit der Doppelkrone nach rechts sowie die Armhaltungen, wobei auf dem Stumpf des linken Oberarms noch die Reste eines Füllhorns auszumachen sind.

Kat.-Nr. C10 – Harpokratesstatuette

► Nationalmuseum Damaskus. Inv.-Nr. 2159

► Fundort unbekannt

► Bronze. Die Oberfläche ist stark abgenutzt, so daß die Beine und Füße nicht mehr genau zu erkennen sind.

► H. 4,7cm, L. d. Basis 2,3cm

► römisch

► Weber (2006) 49f. Taf. 28C

Man sieht Harpokrates, erkennbar an dem Gestus der rechten Hand, in dem ihm geläufigen „Schneidersitz“ auf dem Rücken einer Ziege sitzen. Im Nacken des Gottes befindet sich eine Öse. Das rechte Bein hängt herab, das linke ist etwas angezogen. Ob der linke Arm ein Füllhorn gehalten hat, ist nicht mehr ersichtlich. Ebenso wenig ist vom Gesicht und der Frisur zu erkennen. Die Figur scheint aber von kindlich-fülliger Form. Senkrechte Rinnen auf Brust und Bauch scheinen anzudeuten, daß Harpokrates ein langes Gewand trägt. Das Tier steht unbewegt und vom Betrachter aus gesehen nach rechts gerichtet auf einer Plinthe. Seine Gestalt ist wenig differenziert, die Beine ragen senkrecht und anscheinend gelenklos wie Säulen empor. Der Kopf des Tiers ist leicht in die Hauptansicht gedreht. Um seinen Hals scheint ein Pektoral oder ein Kranz gelegt, jedoch ist dieses Attribut nur noch schemenhaft vorhanden. Die Plinthe ist sechsfach, je dreimal von beiden Längsseiten, durchbohrt. Eine weitere Bohrung trennt den Hals des Tieres von dem Reiter.

Kat.-Nr. C11 – Harpokratesstatuette

► Nationalmuseum Damaskus. Inv.-Nr. 5719

► aus Tafas/Dion

► Bronze. Die Statuette ist vollständig erhalten, aber an der Oberfläche stark korrodiert.

► H. 4,8cm, L. d. Basis 2,6cm

► römisch

► Weber (2006) 49f., Kat.-Nr. 38.

Typologisch entspricht dieses Stück dem vorigen, ist jedoch besser erhalten und in den Details besser nachvollziehbar. So ist das Sitzmotiv eher zu erkennen. Sicher wurde links ein Füllhorn gehalten. Auf dem Kopf wurde offenbar keine Krone getragen. Die Proportionen sind füllig. Die Anatomie des Reittieres ist besser sichtbar, ebenso wie dessen Kopfwendung zum Betrachter und das Pektoral um den Hals. Die profilierte Plinthe ist je zweimal von den Seiten und vorne und hinten axial durchbohrt. Im Nacken des Gottes befindet sich eine Öse.

Kat.-Nr. C12 – Sarapisstatue

► Archäologisches Museum Bosra (Zitadelle), Inv.-Nr. 72

► Gefunden in den Thermen von Bosra (sog. Khan ed-Dibs)

► Grau-blauer Marmor (Bigio antico). Kopf, Unterarme, der Kerberoskopf rechts außen und vielleicht auch die Füße waren ehemals in anderem Material eingesetzt. Diese Einsätze, möglicherweise aus weißem Marmor, sind zusammen mit großen Teilen ihrer Fassungen verloren. Letzteres betrifft besonders die linke Schulter und Brust, den rechten Oberarm sowie den Bereich über den Knöcheln und deswegen auch den unteren Bereich des Throns. Köpfe und Brust des Kerberos wurden mit dem gleichen Schlag entfernt, der auch das rechte Knie des Gottes beschädigte. Der Torso ist heute auf eine nicht zugehörige Granitplatte gesetzt, die Fuge wurde mit reichlich Mörtel verschmiert, so daß der Verlauf der Statue nicht deutlich ist.

► H. ca. 79cm, Br. ca. 56cm, T. ca. 40cm

► 2. Hälfte des 2. Jh. n. Chr.

► Weber (2006) 80, Fn. 11; Weber (2007) 44f. (s. ebd. 195, Nr. 1); Weber (2009) 121-131.

Gezeigt wird eine mit eng anliegendem, wahrscheinlich langärmeligen Chiton bekleidete Vätergottheit. Ein Mantel ist von links kommend über den Schoß und dann um den Rücken gelegt, worauf er über die rechte Schulter nach vorne geführt ist. Der linke Arm ist zu einem Szepter erhoben, der rechte auf das Haupt des Kerberos herabgeführt. Der linke Unterschenkel ist aufgestellt, der rechte entlastet nach vorne gestreckt. Der Oberkörper ist frontal ausgerichtet, in sich aber leicht bewegt, indem die rechte Schulter zusammen mit der Bewegung des Armes etwas nach vorne drängt und die linke Seite der Brust wegen der Hebung des Armes etwas zurückgenommen ist. Die Oberfläche des Leibes tritt hinter der Gewandschicht zurück. Man erkennt aber noch deutlich die zwei Wölbungen der Brust und das vortretende Abdomen mit dem Nabel.

Kat.-Nr. C13 – Sarapisstatuette

- ▶ Nationalmuseum Damaskus. Inv.-Nr. 5209/11679
- ▶ 1946 aus dem Kunsthandel erworben, der Name des vormaligen Besitzers lautete Brown.
- ▶ Bronze. Die Statuette ist vollständig, es fehlen jedoch der Kerberos und der Thron, während der Fußschemel erhalten ist.
- ▶ H. 8,7cm
- ▶ 2.- 3. Jh. n. Chr.
- ▶ Literatur: Abdul-Hak (1951) 157f., Kat.-Nr. 6; Kater-Sibbes (1973) 79, Kat.-Nr. 450; Weber (2009) 128, Taf. 3b (im Abb.-Teil wird falsche Inv.-Nr. genannt).

Die Statuette vertritt denselben Typus wie die vorangehenden Kat.-Nr., mit dem Unterschied des Maßstabs und des größeren Erhaltungsgrads. Auch ist der Chiton wie bei den meisten Parallelen kurzärmelig. Der Kopf folgt dem sogenannten Fransentypus. Die Darstellung ist nicht gänzlich frontal ausgerichtet, sondern zeichnet sich durch eine leichte Drehung des Oberkörpers sowie durch eine Aufwärtsbewegung des Hauptes aus.

Kat.-Nr. C14 – Relief mit Sarapisbüste

- ▶ Nationalmuseum Damaskus, Inv.-Nr. unbekannt
- ▶ Fundort unbekannt, das Relief wurde angeblich in der Region von der Polizei beschlagnahmt.
- ▶ Kalkstein. Es handelt sich wohl um den aus einem Sarapistondo herausgetrennten Büstenausschnitt, wie Sägespuren an den Kanten der Platte zeigen. Die Oberfläche ist sehr bestoßen, vor allem das Untergesicht mit dem Bart.
- ▶ H. ca. 30cm, untere Br. ca. 19,5cm. Dicke des Reliefuntergrundes ca. 5cm
- ▶ 3. Jh. n. Chr.
- ▶ unpubliziert

Zu erkennen ist die Büste eines Gottes vor einem rechteckigen Reliefhintergrund, der durch die Darstellung in der Höhe fast gänzlich ausgefüllt wird. Der obere Rand des Feldes wird von einem gebogenen Sims gebildet. Die Büste darunter ist von unterschiedlicher Relieftiefe: Sie steht oben weiter aus dem Grund heraus als unten. Bei dem Gott handelt es sich sicher um Sarapis, der an dem Kalathos, aber auch an dem charakteristischen v-förmigen Halsausschnitt des Chitons zu erkennen ist. Zwei Kerben auf der linken Schulter deuten offensichtlich die Falten des Mantels an. Der Gesichtsumriß ist fast kreisrund, der fast vollständig zerstörte Bart ist nur noch anhand einiger kurzer Löckchen an der rechten Wange auszumachen. Stirn und Schläfen werden von einem Kranz wellenförmig angelegter Locken eingefasst, der links und rechts bis fast auf die Schultern reicht.

Spezielle Stirnlocken sind nicht auszumachen. Vom Gesicht sind nur die weit auseinander stehenden Augen besser zu erkennen, deren Pupillen nahe an den Oberlidern sitzen. Die ohnehin sehr einfache Arbeit ist ganz auf die Front hin angelegt. Eine Seitenansicht existiert nicht, das Haar besteht hier aus einer nur durch wenige Kerben strukturierten Masse.

Kat.-Nr. C15 – Sarapisbüste

► Nationalmuseum Damaskus. Inv.-Nr. 5244/11734

► aus Umm el-Djimal

► Bigio antico. Der rechte untere Rand des Büstenausschnitts ist fast vollständig weggebrochen, die ehemals eingelegten Augen fehlen. Kräftige Schläge haben die Mundregion mit der Nase, die linke Braue und Teile des Stirnhaars vernichtet. Zu erkennen sind außerdem zahlreiche kleinere Bestoßungen und Kratzer an den Oberflächen des Karnats und der Haarpartien.

► H. 16,5cm, Br. 12,3cm

► 2. Hälfte des 2. Jh. n. Chr.

► Abdul-Hak (1951) 102, Kat.-Nr. 6; Kater-Sibbes (1973) 79, Kat.-Nr. 451; Weber (2006) 80ff., Kat.-Nr. 61, Taf. 44a-d; Weber (2009) 128, Taf. 2d.

Zu sehen ist der unbewegte, gerade gerichtete Kopf einer bärtigen Vatergottheit. Die ehemals eingelegten Augäpfel bestanden wohl aus Elfenbein oder hellem Stein. Die Kleidung wird lediglich durch einen Mantel gebildet, dessen Ende über die linke Schulter gelegt ist. Der übrige Oberkörper ist nackt; zumindest findet sich am Halsrand nicht der Saum, der auf einen Chiton schließen lassen würde. Die Breite der Schultern, so wie sie durch die Büste suggeriert wird, entspricht proportional nicht dem Maßstab des Kopfes. Dessen Umriß wirkt besonders durch die beiden seitlichen, kaum geböschten Konturlinien sehr massig, während die Kalotte einen weiten, flachen Bogen beschreibt. Der Bart ist durch aufgereihete kleine Buckellocken verdeutlicht, die unter dem Kinn in mehreren längeren Strähnen auslaufen. Das helmartige Haupthaar gliedert sich in vier Partien, die in sich stark segmentiert sind: a) Der Vorschädel wird überragt von einem aufgetuppt wirkenden Gewirr kurzer Löckchen; drei Locken ragen mit ihren Spitzen in die Stirn, zwei davon beschreiben erst Bögen zur Seite, die mittlere, heute nur noch in Bosse erhaltene, scheint senkrecht herabgehangen zu haben. b) Vom Stirnhaar ausgehend führen links und rechts Lockenströme auf die Schultern herab. Sie bestehen aus zwei (rechts) und drei (links) Reihen, deren einzelne Strähnen in der ersten Reihe sichelförmig zur Front weisen, dahinter aber in S-Formationen nach unten führen. c) Die Enden selbiger Strähnen gehen weiter hinten in einen Kranz von parallel und doppelt übereinander gestaffelten Löckchen über, die den Nacken umfassen. d) Die Kalotte ist überzogen von einem losen Geflecht dünner, aber lang von vorne zum Nacken hin reichenden Haarsträhnen. Ein Scheitel

ist hier nicht zu erkennen. Ein Kranz von Bohrlöchern hinter dem Stirn- und Schläfenhaar zeigt an, daß an dieser Stelle ehemals die Strahlen einer Aureole eingesetzt waren. Eine Bohrung am unteren Büstenrand, unterhalb der linken Schulterkappe, diente wohl der Befestigung des Objekts.

Kat.-Nr. C16 – Tongefäß

► Nationalmuseum Damaskus. Inv.-Nr. 6917

► aus Damaskus, Jupitertempel (?)

► Ton. Bis auf die angegriffene Oberfläche ist das Gefäß vollständig erhalten. Das Innere ist verrußt.

► H. 5,9cm, Seitenlänge oben 4,8cm, Seitenlänge unten 4cm, Höhe der Figuren zwischen 5 und 5,5cm

► 2.-3. Jh. n. Chr.

► Das Objekt ist in der Literatur nur partiell vorgestellt worden und kann deswegen als unpubliziert gelten: Parlasca (1959b); LIMC 7 (1997) 126, Nr. 76, s. v. Osiris Kanopos (G. Clerc – J. Leclant).

Alle vier Seiten sind durch Reliefdarstellungen von männlichen Hauptgöttern verziert: **(a)** Zu sehen ist ein thronender Vatergott mit freiem Oberkörper und einem um die Beine gelegten Mantel. Die rechte Hand hält ein diagonal von der Figur abstehendes Szepter, die linke wohl ein Füllhorn. Auf dem Kopf trägt der Gott eine ägyptische Krone aus Sonnenscheibe und rahmenden halbrunden Hörnern, sowie waagrecht stehenden Widderhörnern. – **(b)** An dem gesenkten Kerykeion in der Rechten ist hier wohl Hermes zu erkennen, der in der linken einen Palmzweig hält. Auch er ist nur halbbekleidet, der Oberkörper bleibt nackt. Das jugendlich bartlose Haupt trägt eine Bedeckung, wobei es sich um einen Kalathos handeln könnte. – **(c)** Deutlich ist der thronende Sarapis zu erkennen: Selbst minimale Details wie der Mantelbausch auf der linken Schulter, der kurzärmelige Chiton oder der Kalathos über dem Sarapis-typischen Kopfumriß sind auszumachen. – **(d)** Osiris erscheint hier in seiner Gestalt als Kanopos, auf einer hohen Basis stehend, damit die Krone aus langen Federn oben mit den anderen Figuren in einer Höhe abschließt.

***Kat.-Nr. C17 – Statuette des Hermanubis**

► Nationalmuseum Damaskus. Inv.-Nr. 8170

► aus Neeila (heute Inkhil, Südsyrien)

► Bronze. Die Oberfläche ist leicht korrodiert, erhalten ist das Palmblatt in der linken Hand, nicht vollständig ist aber das Kerykeion in der rechten. Eine Basis fehlt bis auf einen dünnen Steg zwischen den Sohlen.

► H. 8,2cm

► 2.-3. Jh. n. Chr.

► Weber (2006) 38f. Kat.-Nr. 17.

Die mit dem Gewicht auf dem linken Bein stehende Figur eines jungen Mannes ist bis auf einen um Hüften und Schenkel geschlungenen Mantel unbekleidet, dessen Enden zudem über die linke Schulter und den leicht angehobenen linken Unterarm gelegt sind. In der linken Hand hält er einen Palmzweig. Der Kopf ist leicht zur linken Seite gedreht, auf dem Scheitel sitzt ein Kalathos, davor das Ephebenblatt. Die Figur ist trotz ihrer geringen Höhe sehr fein ausgeführt. Brustwarzen, Bauchnabel und wichtige Faltenzüge (sogar in der Rückansicht) wurden kalt nachgearbeitet.

Kat.-Nr. C18 – Relief mit einer Darstellung des Zeus-Ammon

► Aufbewahrungsort unbekannt.

► Fiq/Apheka

► Kalkstein? Zustand unbekannt

► L. ca. 50cm, H. ca. 20cm, D. ca. 8cm

► 2. oder 3. Jh. n. Chr.

► Gregg/Urman (1996) 29, Kat. AF 29; Gregg (2000) 535.

"Fragment of an Architrave (?) ... decorated with a relief mask of the deity Zeus-Ammon. This late-Roman piece may be dated to the second oder third century C. E." (Gregg/Urman (1996) 29).

Kat.-Nr. C19 – Halbsäulen-Abschnitt mit Sarapis-Ammon-Büste

► Nationalmuseum Damaskus. Inv.-Nr. 40

► Fundort unbekannt

► Basalt. Die Büste selber ist bis auf eine Beschädigung der Nase bemerkenswert vollständig. Jedoch ist die Säulentrommel, die als Träger dient, im rückwärtigen Teil erheblich beschädigt. Die obere Lagerfläche ist konkav abgearbeitet.

► H. der Büste ca. 37cm, Br. der Büste ca. 22cm., max Durchmesser der Säule ca. 50cm

► spätes 2. oder frühes 3. Jh. n. Chr.

► Watzinger/Wulzinger (1921) 110, Kat.-Nr. 14 (Abb. S. 109); Abdul-Hak (1951) 63, Kat.-Nr. 19; Sourdel (1952) 91.

Der Büstenausschnitt umfaßt den Brustbereich und die Schultern mit einem Teil der Oberarme. Der bärtige Gott blickt unbewegt geradeaus. Er trägt einen Mantel, der auf der rechten Schulter durch eine Scheibenfibula zusammengehalten wird. Die Büste wird unten von einer Kugel bzw. deren Abschnitt getragen. Oben befindet sich der Scheitel etwa auf gleicher Höhe wie die unebene Oberseite des Säulensegments. Auf dem Scheitel ist ein ebener, fast kreisrunder Bereich zu

erkennen. Die Glättung an dieser Stelle deutet an, daß hier noch eine Ergänzung des Reliefs erfolgte. Das Gesicht ist vor allem durch die senkrechte Linie der Nase bestimmt, die für die Brauen zu zwei Halbbögen ansteigt. Darunter sind die ovalen Augen ganz flach gehalten. Die dicken Lider laufen an den Seiten spitz zu. Das Haupthaar besteht in der Front aus wenigen, kräftigen Locken, die in zwei Reihen angelegt sind und über der Stirn eine deutliche Zange bilden. Die Segmente des Haares sind deutlich voneinander getrennt; weiterhin sind ihre Oberflächen durch Kerben gegliedert. Ähnliches gilt für den Schnurbart, dessen kräftiger Wulst durch solche Kerben in senkrechte Strähnen unterteilt ist. Der übrige Bart besteht aus zwei übereinander gestaffelten Reihen von sogenannten libyschen Locken. Sie sind durch derbe Bohrungen voneinander getrennt. Die Hörner beginnen links und rechts gleich an der Schläfe. Sie sind flach gehalten und bilden eine lange, dekorative Schnecke. Der Mantel ist in flache, jedoch höhenmäßig voneinander abgesetzte Abschnitte unterteilt. Es dominiert ein U-förmiger von der Fibel auf der rechten zur linken Schulter verlaufender Wulst. Er ist in sich leicht tordiert, was durch den Eintrag linearer Rinnen angedeutet wird. In dieses U sind mehrere diagonale Zerrfalten eingefügt. Die plastische Struktur des Gewandes wurde auch anhand des von der Fibel herabhängenden Zipfels angedeutet, dessen Saum eine Wellenlinie beschreibt, die gleichwohl nicht bei der Schließe beginnt.

Kat.-Nr. C20 – Reliefkopf des Ammon

► Ny Carlsberg-Glyptothek, Inv.-Nr. 3367

► Angeblich aus Qanawat

► Basalt. Der Kopf ist aus größerem Zusammenhang gebrochen und insgesamt sehr bestoßen. Tiefere Verletzungen sind besonders am rechten Horn und im Gesicht an Nase und Mund zu erkennen.

► H. ca. 15 cm (Dies die Angabe im unten zitierten Katalog. Nach eigener Anschauung muß das Stück deutlich höher sein!)

► 2. Jh. n. Chr.

► Møller (1995) Kat.-Nr. 59.

Das porige Material und die Beschädigungen erschweren eine Beschreibung des Stücks. Von vorne gesehen ist der leicht nach rechts gedrehte Kopf länglich und oval proportioniert. Das Gesicht wird vom Haupthaar gerahmt, das zu den Schädel umziehenden Wülsten eingedreht ist. Bis auf eine Anastole sind kaum einzelne Haarlocken zu differenzieren. Die Hörner setzen oberhalb der Schläfen hinter dem Stirnhaar an und beschreiben jeweils nur einen 3/4-Bogen, aus dessen Zentrum spitze Bocksohren hervorschauen. Der in Detail und Verlauf schwer zu verfolgende Vollbart setzt tief, fast schon unterhalb der rund vortretenden Wangen an. Über großen Augen wölben sich die

weiten Bögen der Brauen, die bis zu den Seiten überleiten. Erst aus der Seitenansicht wird deutlich, daß der Hals nicht senkrecht nach unten weiterführt, sondern im Bogen nach hinten abgeht. Die Rückseite des Objekts ist nicht organisch ausgearbeitet, sondern wird von einer Platte gebildet.

Kat.-Nr. C21 – Reliefblock mit Sarapis-Ammonbüste

► Archaeological Museum, Suweida, Inv.-Nr. 73/250

► aus Muschenef

► Basalt. Die Oberfläche der Büste ist gleichmäßig abgewittert bzw. absichtlich beschädigt. Das betrifft besonders das Gesicht und die Haarpartien. Die Ränder des Blocks sind ebenfalls stark abgeschlagen. Die Unterseite ist modern gesockelt, aufgrund des Mörtels kann hier über die Gestalt des Blocks an dieser Stelle keine Aussage getroffen werden.

► Maße des Quaders: H. ca. 40cm, Br. ca. 36cm, T. ca. 52cm

► 3. Jh. n. Chr.

► Mascle (1944) 304, Kat.-Nr. 250; Djebel (1991) 138f., Kat.- Nr. 8.08.

Die Büste eines bärtigen Gottes schmückt die Vorderseite eines Quaders. Auf dem Scheitel sitzt ein Kalathos, an den Schläfen setzen unförmige Bossen an, die offenbar zu Hörnern ausgearbeitet werden sollten. Der Büstenausschnitt umfaßt die Oberarme und die Brust. Der Gott ist in ein Untergewand gekleidet, das über der rechten Schulter sichtbar zu einem senkrecht herabhängenden Faltenbündel zusammengeschoben ist. Vor der Brust bilden entlastete Partien desselben Gewandes eine Bogenfalte. Über die linke Schulter ist eine weitere Stoffbahn gelegt, offenbar ein Mantel, dessen dicht und parallel geführte Falten denen der rechten Schulter ähneln, aber voluminöser sind. Um den Hals trägt der Gott ein aus mehreren Strängen gedrehtes Band, dessen Mitte von einem nicht sicher zu erkennenden Element markiert wird. Der zugehörige Block ist an den Seiten negativ gebösch, die Grundfläche der Vorderseite steigt in gleicher Weise an, so daß der obere Abschluß der Büste etwas weiter vorsteht.

Kat.-Nr. C22 – Türsturz mit mit Sarapis-Ammonbüste

► Archaeological Museum, Suweida, Inv.-Nr. 38/234

► aus Ghayda Jebel (?)

► Basalt. Das Relief ist weitgehend intakt, nur der Block als solcher hat gelitten. Es fehlen unter anderem Abschnitte des das Relief nach außen abschließenden Stegs. Vor allem am linken Ende des Steins scheinen die Beschädigungen einem gewissen Plan gefolgt zu sein, indem die Oberfläche hier grob halbrund zugearbeitet worden ist.

► Maße des Quaders: H. ca. 34cm, L. ca. 157cm, T. ca. 31cm

► 3. Jh. n. Chr.

► Mascle (1944) 302, Kat.-Nr. 234; Sourdel (1952) 91; Djebel (1991) 132, Kat.-Nr. 6.32; Dentzer-Feydy (1992) 79, 98f.

Das Relieffeld der Vorderseite wird von einem breiten Steg gerahmt, dessen Binnenkontur links und rechts den folgenden Rosetten entsprechend halbgerundet ist. Selbige Rosetten sind unterschiedlich gestaltet: Die linke besteht aus vier stilisierten herzförmigen Blättern, die rechte aus sechs Lanzettblättern. Das Zentrum beider bilden Knäufe, die von einem kreisrunden Steg eingefasst werden. Das Zentrum des Reliefs wird von einer bärtigen, gehörnten Götterbüste gebildet, deren Kalathos über die obere Rahmung vorsteht. Aus den dabei entstehenden Zwickeln erwachsen symmetrisch links und rechts Weinreben mit Bättern und Trauben, an denen Vögel knabbern. Der Gott ist lediglich mit einem Mantel bekleidet, der auf der rechten Schulter gefibelt ist. Der Büstenausschnitt umfaßt den Brustbereich und die Oberarme, allerdings reichen letztere nicht bis auf die Grundfläche herab, sondern sind vorher abgeschnitten. Der Kalathos soll offenbar als durch drei Steine geschmückt verstanden werden, von denen der größte mittig sitzt.

D. KATALOG – DEKAPOLIS

Kat.-Nr. D1 – Sarapis-Statuette

► Depot des Department of Antiquities of Jordan in Tababor (Amman), Inv.-Nr. G.139

► Laut Inventarbuch im Jahre 1986 dem Museum in Gerasa/Djerash geschenkt

► Bronze. Die Epidermis ist fleckig von einer feinen, grünen sowie von einer dickeren, rötlichen Patina überzogen. Die Oberfläche ist verwaschen und abgegriffen, was vielleicht auf starke Nutzung hindeuten könnte. Stellenweise ist die Oberfläche abgewetzt, vor allem im Gesicht und am linken Knie, so daß die Bronze messingfarben hervortritt. Der Thron fehlt, ebenso der linke Unterarm. Der rechte Arm ist ab dem Ellbogen nur noch verstümmelt zu erkennen, sein weiterer Verlauf unsicher.

► H. 9,3cm, Br. 4cm

► römisch

► unpubliziert

Der Gott sitzt aufrecht, den Blick leicht nach rechts gerichtet. Der rechte Arm ist gesenkt, seine Funktion ist nicht deutlich. Der linke Arm ist zu einem Szepter erhoben. Der rechte Fuß ist vorgestellt, der linke Fuß dagegen zurückgezogen. Beide stehen auf einer kastenartigen Fußbank. Die Kleidung besteht aus einem Chiton mit kurzen Ärmeln und einem weiten Mantel, der vorne um die Oberschenkel und hinten diagonal über den Rücken zur linken Schulter gelegt ist. Von dort hängt er vorne in einem großen, dreieckigen Zipfel bis auf die Hüfte herab. Die Frisur besteht konventionell aus dem vollen Bart und den langen Locken, die vom Haarkranz auf die Schultern herabreichen und dem Haupt in der Vorderansicht den bekannten dreieckigen Kontur verleihen. Auf dem Scheitel sitzt ein Kalathos, dessen genauere Gestalt allerdings nicht mehr auszumachen ist.

Kat.-Nr. D2 – Sarapis-Medaillon

► Jordan Archaeological Museum, Inv.-Nr. 2364/38.1813 (Rockefeller-Nummer)

► Gerasa

► Ton. Von dem ehemaligen Objekt ist fast nur die figürliche Darstellung erhalten, der Hintergrund ist bis auf geringe Reste weggebrochen. Am unteren Rand der Büste sind Teile des umlaufenden Randes erkennbar. Der verbliebene Rest ist in Halshöhe gebrochen.

► 7,2 x 3,6cm

► römisch

► Iliffe (1945) 18, Nr. 103, Taf. 6; Lichtenberger, Dekapolis, 232; Riedl, Dekapolis, 178, 408 Kat.-

Nr. GE.3 (“Kopf des Zeus Ammon im Profil nach links”?).

Das Medaillon wurde mittels einer Matrize hergestellt, die Rückseite wurde grob mit dem Finger geglättet. Dargestellt ist die bärtige Büste eines Gottes mit Kalathos. Über einem Untergewand, dessen V-förmig zulaufende Falten unterhalb des Halses sichtbar sind, wird auf der linken Schulter ein dicht geraffter Mantel getragen. Zwei Bohrungen in Höhe der Schultern dienten der Aufhängung oder Befestigung.

***Kat.-Nr. D3 Lampen mit Sarapis (?)**

► Rockefeller-Museum, Jerusalem, Inv.-Nr. unbekannt

► Gerasa (laut Mitteilung der Sammlung)

► Ton

► größter Durchmesser ca. 7cm

► römisch

► unpubliziert? Die Objekte im Depot des Museums weisen starke stilistische Übereinstimmungen mit anderen Lampen aus Gerasa auf, sie scheinen jedoch weder von Iliffe (1945), noch von Rosenthal-Heginbottom (1981) erwähnt.

Kat.-Nr. D4 – Lampe mit Büste des Sarapis-Ammon

► Jordan Archaeological Museum, Inv.-Nr. 38.1769 (Rockefeller-Nummer)

► Gerasa

► Gebrannter Ton

► Dm 7.5 cm, H 2.2 cm

► römisch

Literatur: Iliffe (1945) 23, Taf. 8, Abb. 145; Rosenthal-Heginbottom (1981) 100, Taf. 16; Lichtenberger, Dekapolis, 232; Riedl, Dekapolis, 178, 408, Kat.-Nr. GE.4.

Der Spiegel der Lampe zeigt in seiner unteren Hälfte einen nach links stehenden Bock, deutlich erkennbar an seinem nach hinten gebogenen Gehörn. Beidseitig füllen Palm(?)-Zweige den Raum. Über dem Tier befindet sich die Büste des Sarapis-Ammon, erkennbar an seinem Kalathos und den Widderhörnern an den Schläfen. Während das ebenfalls nach links gerichtete Gesicht des Gottes ganz im Profil abgebildet ist, scheinen die Schultern in Dreiviertelansicht zu verharren. Kopf und Kalathos ragen über den Spiegelrand hinaus auf die Schulter der Lampe. Beide Figuren werden teils durch das mittige Luftloch gestört und überlagern ihrerseits eine Rille, die selbiges Loch konzentrisch umschließt.

Kat.-Nr. D5 – Kopf des Sarapis-Ammon

► Laut T. M. Weber (auch persönlich bestätigt) und dem Fotoarchiv des DEI Amman (Foto-Nr. 1403-5) soll der Kopf sich in einem Depot im antiken Stadtgebiet von Gerasa befinden. Bei einer Überprüfung im Herbst 2003 konnte er dort nicht gefunden werden.

► Gerasa

► Kalkstein. Der Kopf ist oberhalb des Schulteransatzes von dem zugehörigen Rumpf getrennt. Durch mehrere gewaltige Hiebe wurde das Gesicht zerschlagen und die Vorderseite des Kopfes dadurch konkav gehöhlt. Erhalten sind vor allem die Locken des Vollbarts (rechts mit dem Ansatz des Schnurbartes) und der Kalotte. Die Wurzeln des Gehörns und die Stirnlocken sind verloren, zusammen mit dem Großteil der linken vorderen Gesichtshälfte. Weitgehend verloren ist auch das linke Horn. Die Epidermis soll von einer "Patina" (Farbe oder Schmutz?) überzogen sein.

► H. 9,7cm

► 2. Jh. ?

► Weber, Gadara Decapolitana, 500f., Kat.-Nr. C48, Taf. 140B-D; Lichtenberger, Dekapolis, 232 ("Büste"?); Riedl, Dekapolis, 218, 407, Kat.-Nr. GE.2.

Das Stück ist nur durch drei Fotografien zugänglich (hier reproduziert), die linke Seitenansicht ist offenbar nie abgebildet worden. Die Möglichkeiten einer Beschreibung und Erörterung sind folglich beschränkt. Es handelt sich eindeutig um einen Ammonkopf wie an dem Widdergehörn zu erkennen ist. Jedoch weist oben die charakteristische runde Aussparung darauf hin, daß hier der Kalathos des Sarapis zu ergänzen ist. Der Nacken ist auf der Rückseite nicht frei gearbeitet, sondern wird durch eine Bosse versteift, deren Oberfläche durch die Schläge eines Zahneisens rund abgearbeitet und geglättet sind. Die Widderhörner befinden sich nicht eigentlich an den Seiten des Kopfes, sondern – so ist die Stellung der noch erhaltenen Windung zu interpretieren – begannen wohl etwas oberhalb der Stirn und sind eher vor den Schläfen positioniert gewesen, so daß sie in der Vorderansicht sichtbar waren. In Erinnerung der Schichtung des natürlichen Vorbildes sind die Hörner durch quer laufende Rinnen strukturiert. Im Zentrum der rechts erhaltenen Schnecke ragt eine Haarlocke oder vielleicht ein Bocksohr hervor. Trotz des Zustandes ist eine Wendung und Hebung des Kopfes nach links oben auszumachen; dies ist an der Kontraktion des linken Kappenmuskels zu erkennen, wie – in der Rückenansicht sichtbar – an einer leichten Neigung des Hauptes aus der Hochachse. Der Bart besteht vorne aus einer Reihe langer, spiralig gewundener Locken, Ritzungen verdeutlichen einzelne Haare. Der Hinterkopf ist von zahlreichen s-förmig geschwungenen Locken bedeckt.

Kat.-Nr. D6 – Harpokratesstatuette, Amulett

- ▶ Jordan Archaeological Museum
- ▶ Gerasa (laut Mitteilung der Sammlung)
- ▶ Bronze. Die Bronze ist modern stark reduziert worden, so daß die antike Oberfläche mit etwaigen Details verloren ist, entsprechend ist auch das Gesicht sehr verwaschen. Weiterhin fehlt der obere Abschnitt der Krone.
- ▶ H. ca. 8cm
- ▶ 1. Jt. v. Chr.
- ▶ unpubliziert, vielleicht in: PAM Gallery Book 26f., Nr. 957 oder 958.

Die Statuette folgt dem geläufigsten Statuettentypus des Harpokrates der vorhellenistischen Zeit. Der Gott soll sitzend gedacht werden, darauf weist die leichte Beugung der Beine. Diese sind jedoch nicht so gerichtet, daß ein Aufsetzen wirklich möglich wäre. Dazu hätte es auch eines Thrones bedurft, der auch nie angelegt war, weil seine Sperrigkeit der wahrscheinlichen Verwendung als transportables persönliches Kultbild oder Amulett entgegengestand. Die überwiegende Anzahl der ägyptischen Harpokratesbronzen zeigt dieses angetäuschte Sitzen. Die rechte Hand ist zum Mund geführt, der linke Arm an der Körperseite entlanggeführt. Auf dem Kopf sitzt die *hmhm*-Krone, die rechte Kopfseite schmückt eine frei stehende Jugendlocke. Über der Stirn ist noch ein Uräus zu erkennen. Ob die Statuette auf der Rückseite über eine Öse verfügt, konnte nicht festgestellt werden.

Kat.-Nr. D7 – Harpokrates-Lampe

- ▶ Barakat-Galerie, USA (www.artoftheancientworld.com)
- ▶ Gerasa
- ▶ Ton. Vollständig, allerdings kleinere Abplatzungen oder Risse auf dem Bauch.
- ▶ L. 20, 3cm, Br. 4,4cm
- ▶ römisch
- ▶ unpubliziert

Harpokrates ruht nackt mit geschlossenen Beinen auf dem Rücken, die Arme liegen an den Seiten, die Handflächen sind seitlich gegen die Oberschenkel gepresst. Sein Leib bildet den Corpus der Lampe, das Luftloch befindet sich auf dem Bauch, die Schnauze wird von dem kleinen Sockel gebildet, gegen den die Füße gestellt zu sein scheinen. Die Rückseite ist nicht figürlich ausgebildet, sondern zu einer etwas breiteren Standfläche abgeflacht. Die Figur, deren ägyptisches Sujet mit der Doppelkrone auf dem Haupt erklärt ist, schmücken weiterhin zwei Ketten um den Hals sowie jeweils eine um die Knöchel. Unterhalb der Krone ist die Stirn von mehreren Kränzen geschmückt.

Die drallen Körperformen bringen die Kindlichkeit des Gottes zum Ausdruck. Die Lampe wurde sicher aus zwei Modellen gewonnen, noch vor dem Brand wurden aber gewisse Details nachgearbeitet, so die Hände und die Schmuckstücke.

Kat.-Nr. D8 – Isis-Tyche-Statuette

► Jordan Archaeological Museum, Inv.-Nr. J15506

► Gerasa. In einem Grab entdeckt, daß beim Bau einer Straße in der Nähe des "Triumphbogens" (Hadrianstor) geöffnet wurde.

► Heller Ton, rötlich bis rosafarben, mit Resten einer Farbfassung. Die Statuette scheint vollständig zu sein.

► H. 24cm

► Datierung

► Ma'ayah (1960) 116, Taf. 4, 2; Königsweg (1987) 291, Kat.-Nr. 279; Lichtenberger, Dekapolis, 208f.; Riedl, Dekapolis, 208f., 446, Kat.-Nr. GE.118.

Die Figur ist hohl und unten offen. Die Fertigung des Körpers erfolgte mit zwei Modellen, wofür die in der Seitenansicht erkennbare verschmierte Naht spricht, die die Gesamttiefe der Statuette um einige Millimeter erhöht. Im Gesicht, am Dekolleté und an den darunter anschließenden Falten sowie an den Händen sind die dunklen Reste einer heute weitgehend verlorenen Farbfassung oder deren Grundierung zu erkennen. Isis, die an ihren Attributen einwandfrei zu erkennen ist, steht auf einem achteckigen Postament. Das linke Spielbein zeichnet sich durch das Gewand hindurch ab. Beide Arme sind leicht zur Seite angehoben. Rechts hält die Göttin ein Steuerruder, das unten gegen ihren Fuß gestellt ist, links ein Füllhorn. Ihre Kleidung ist die Knotenpalla, die mit dem unteren Saum fast bis zu den Knöcheln reicht. Unter der Palla trägt sie einen kurzärmeligen, weiten Chiton, der Oberarme und Dekolleté bedeckt und unten nur die Fußspitzen frei gibt. Die Frisur besteht aus einem über der Stirn gescheitelten Haarkranz, der im Nacken in einem Knoten endet. Darunter reichen einige gewellte Strähnen in den Nacken. Auf dem Kopf sitzt ein Kalathos. Eine detailliertere Beschreibung und Erörterung der Details findet sich im Textteil.

Kat.-Nr. D9 – Sarapis-Statuette

► Barakat-Galerie, USA (www.artoftheancientworld.com)

► Gadara

► Bronze. Das Material ist grünlich patiniert und in Ritzen von dickem Sinter überzogen. Es fehlen der rechte und linke Unterarm mit Attributen, die Füße und der Thron. Unter der linken Achsel befindet sich ein Bohrloch.

► H. 6,4cm, Br. 3,8cm (Angaben der Galerie)

► römisch

► unpubliziert

Gezeigt wird Sarapis als thronender Vatergott. Er ist eindeutig identifizierbar an der Stirnfransenfrisur und am Kalathos. Wie gewöhnlich ist er in einen langen, eng anliegenden kurzärmeligen Chiton und einen Hüftmantel gekleidet; letzterer ist quer über den Rücken bis zur linken Schulter geführt und hängt von dort nach vorne in einem kurzen Zipfel herab. Der rechte Arm ist leicht angehoben, die verlorene Hand war vielleicht mit einem Attribut nach vorne gestreckt. Die linke erhobene Hand faßte sicher ein Szepter. Der rechte Fuß ist weit nach hinten, der linke Fuß nach vorne gestellt. Der Haltung entsprechend entwickeln sich um die Beine Zerr- und Bogenfalten. Vor Bauch und Brust bildet das Gewand eine Reihe gleichmäßiger u-förmiger Falten. Aufgrund des Eigengewichts des Stoffs umläuft der obere Saum den Hals nicht im weiten, gleichmäßigen Bogen, sondern knickt in der Mitte ein. Die Frisur ist detailliert wiedergegeben, deutlich sind die Stirnfransen und die Korkenzieherlocken des Kinnbarts zu unterscheiden. Das Haupthaar auf der Kalotte ist dagegen kaum durchgebildet, während sich um den Nacken ein Kranz zopficker Locken schließt. Auf dem Scheitel sitzt ein kleiner, etwas unregelmäßig geformter Kalathos mit ausschwingendem Rand.

Kat.-Nr. D10 – Sarapiskopf

► Jordan Archaeological Museum, Inv.-Nr. J9529

► Gadara

► Marmor. Die Epidermis ist teils bestoßen, vor allem an der Nase und dem rechten Brauenbogen, ebenso am Bart unterhalb der rechten Wange. Die Lockenenden links neben dem Hals sind abgebrochen; rechts ebenfalls, wenn auch nicht so hoch.

► H. 31cm, Br. 22cm, T. 13,5cm

► 150-200 n. Chr.

► Königsweg (1987) 276f., Kat.-Nr. 250; Weber, Gadara Decapolitana, 396, Kat.-Nr. PL2, Taf. 35a; Lichtenberger, Dekapolis, 109; Riedl, Dekapolis, 142f., 399, Kat.-Nr. GA.53.

Zu sehen ist ein geradeaus blickender Männerkopf, dessen Gesichtsausschnitt von reichem Haupt- und Barthaar gerahmt wird. Eine von Weber erkannte Wendung des Hauptes kann ich nicht entdecken. Das Kopfhaar ist in zwei Abschnitten gearbeitet: Vorne bekränzen neun einfach oder doppelt geschwungene Locken Schläfen und Stirn, dahinter ragt eine zweite Reihe von Locken empor, die sich aber zahlenmäßig nicht differenzieren lassen. Innerhalb der ersten Reihe treten fünf Locken über der Stirn besonders hervor. Der Wangenbart besteht aus kleinteiligen Löckchen, die

vor allem an den Seiten keine klar nachvollziehbare Struktur bilden. Der mehrfach gewellte Schnurbart hängt tief neben den Winkeln des leicht geöffneten Mundes herab. Links bildet er dabei eine nach oben eingedrehte Volute; rechts eine, die in die Gegenrichtung läuft. Der Kinnbart entwickelt sich zu zwei hintereinander gestaffelten und nach unten geöffneten Zangen. Dazwischen wächst eine kleinere Strähne hervor. Der Umriß des Gesichts ist hochrechteckig und schmal. Das Inkarnat ist geglättet und bildet einen Kontrast zur rauh belassenen Oberfläche der Haare. Das Stirnbein steht weit über das Untergesicht vor. Die schweren Brauen reichen tief zu den Seiten herab und steigen zur Mitte an, wo sie in einen breiten, senkrechten Nasenrücken münden. Die Augen sind übergroß und werden von schweren Oberlidern überwölbt, die parallel zu den Brauen an den Seiten herabhängen. Der Rand der Iris und die Pupille sind dem Augapfel eingeschnitten. Die schlaffen unteren Orbitale gehen in eingefallene Wangen über. Der Kopf ist insgesamt sehr flächig gearbeitet, alle wesentliche Elemente sind reliefartig in der Vorderansicht ausgebreitet. Dennoch ist der Kopf in seiner unteren Hälfte runder angelegt, dies leitet zur Schulterregion über. Die Rückseite des Objekts ist nicht im Sinne der Vorderansicht ausgearbeitet. Kleinteilige Meißelspuren zeigen hier direkt am Rand, daß die Skulptur an diesen Stellen hinterfangen war, darunter befinden sich senkrechte Kerben, deren saubere Führung aber nicht an Bruchspuren denken läßt. Darin sind rötliche Farbreste zu erkennen.

Kat.-Nr. D11 – Sarapisstatue - Fragment

► Depot der archäologischen Mission der University of Sydney bei Tabaqat Fahil/Pella – Department of Antiquities Inv.-Nr. 45325

► In der Füllung unter der spätantiken Treppe zum sogenannten Civic Complex von Pella gefunden.

► Dunkler Stein. Die Front beider Beine ist stark angegriffen, das Gewand vor beiden Schienbeinen größtenteils verloren. Erhalten sind dagegen besonders die Falten zwischen den Knien.

► H. 74,1cm, Br. 55cm

► 2. Jh. n. Chr.

► Smith (1992) 204f., Abb. 8; Weber, Pella decapolitana, 45ff., Taf. 6; Weber, Gadara Decapolitana, 483f., Kat.-Nr. B2, Taf. 119; Lichtenberger, Dekapolis, 187f.

Zu erkennen ist die Unterschenkelpartie einer sitzenden, bekleideten Gestalt. Trotz des Erhaltungsgrades ist die unterschiedliche Stellung der Beine zu erkennen. Der rechte Unterschenkel ist vorgestellt, der linke zurückgenommen. Dies geht auch aus dem Stumpf des linken Fußes hervor, der an der Unterseite des Fragments, unter der Stoffmasse hervorragt. Die Stellung des rechten Beines bedingt den Zug der in der Front erhaltenen Gewandfalten und deren sich nach vorne auffächernde Form; wie die unterschiedlichen Falten an den Schmalseiten des Fragments, die neben

dem vorgestellten rechten Schienbein naturgemäß straffer gespannt sind, auf der linken Seite aber lockerer ausfallen. Auf den Oberschenkeln verlaufen drei große Falten eines Hüftmantels. Oberhalb des linken Knies deutet eine zusätzliche, viel höher sitzende Falte an, daß hier der eigentliche Mantelbausch begann.

Kat.-Nr. D12 – Harpokratesamulett

- ▶ Aufbewahrungsort unbekannt
- ▶ Agora von Amman/Philadelphia beim Theater
- ▶ Bronze. Bis auf die abgegriffene Oberfläche wohl vollständig
- ▶ H. 2,75cm
- ▶ späthellenistisch-römisch
- ▶ Hadidi (1970) 36, 131, Taf. 14; Hadidi (1974) 71ff., Taf. 27.

Harpokrates ist nackt und unponderiert stehend abgebildet. Sein linker Arm hängt an der Seite herab, der rechte Zeigefinger ist zum Mund geführt. Den Kopf ziert kein erkennbares Attribut. Auf der Rückseite befindet sich eine Öse zur Aufhängung.

Kat.-Nr. D13 – Harpokratesstatuette

- ▶ Jordan Archaeological Museum, Inv.-Nr. J.11695
- ▶ aus Amman
- ▶ Bronze. Die Oberfläche glänzt messingfarben, ist also wohl stark reduziert worden. Es fehlen die Stütze links (so sie jemals angelegt war), Teile des Mäntelchens und der obere Abschnitt des Füllhorns.
- ▶ ca. 12cm
- ▶ römisch
- ▶ PAM Gallery Book 27; Saller (1963/4) 204; Lichtenberger, Dekapolis, 270.

Der Gott steht mit dem Gewicht auf dem rechten Bein, das linke Spielbeinknie schiebt sich nach vorne. Als typischer Gestus ist die rechte Hand an den Mund geführt, die linke Hand hält ein Füllhorn. Um den linken Unterarm ist ein Mäntelchen geschlungen, dessen anderes Ende oben über die Schulter hängt. Das geneigte Köpfchen trägt eine proportional zu kleine Doppelkrone, die Frisur besteht – soweit noch erkennbar – aus einem Haarkranz, der von den Schläfen bis in den Nacken reicht, und flachem, gescheitelten Haupthaar.

Kat.-Nr. D14 – Ammon-Relief

- ▶ Aufbewahrungsort unbekannt

► Amman, sekundär verbaut

► Kalkstein. Sowohl die Büste, als auch der sie umgebende Rand sind sehr beschlagen. Weiterhin scheint sich das Relief jenseits des besagten Randes fortgesetzt zu haben, ist hier aber verloren.

► Maße unbekannt

► 2.-3. Jh. n. Chr.

► Butler (1919) 62, Abb. 41; Lichtenberger, Dekapolis, 270; Riedl, Dekapolis, scheint das Stück nicht zu behandeln.

Zu erkennen ist die Reliefbüste einer männlichen, bärtigen Person. Sie trägt einen Mantel, der auf der rechten Schulter gefibelt ist und die linke Schulter bedeckt. Zwischen den Locken des Haupthaars sind zwei runde Widderhörner zu entdecken, die der flachen Anlage des Reliefs entsprechend nicht nach hinten im Grund verschwinden, sondern sich zu den Seiten hin entwickeln. Dazwischen und an der Stelle des Stirnhaars befindet sich ein ovales Sonnensymbol, das von zwei Uräen flankiert wird.

Kat.-Nr. D15 – Isis-Relief

► Jordan Archaeological Museum, Inv.-Nr. ?

► Zitadellenhügel von Amman. Das Objekt wurde wahrscheinlich nach einem Erdbeben im 8. Jh. n. Chr. sekundär genutzt, um den Durchgang zwischen dem Apodyterium und Caldarium des ommayyadischen Bades zu schließen.

► Basalt. Besonders der obere Abschluß des Blocks ist stark beschädigt bzw. sogar nicht erhalten. Während der vordere Abschnitt, über dem Kopfende des Reliefs, offenbar relativ planlos abgeschlagen wurde, ist der hintere Abschnitt für eine Wiederverwendung (?) sauber abgeböscht worden. Neben der Kopfvorderseite fehlen der Relieffigur der linke Unterarm, der rechte Arm ab der Schulter sowie der rechte Knöchel. Abgeschlagen wurden auch größere Abschnitte des Szepters.

► Erhaltene H. ca. 103cm, Br. unten 54,5cm, T. ca. 49cm, erh. H. der Figur ca. 80cm (s. auch unten)

► 2. Jh. n. Chr.

► Atiat (2003).

Der Block besitzt geböschte Seiten, die Vorderfront und die Rückseite sind senkrecht. Vorne unten befindet sich ein Absatz, der mit ca. 9cm etwa doppelt so tief ausfällt wie sein Pendant auf der Rückseite. Die ganze erhaltene Vorderseite wird von einer mit dem linken vorgesetzten Fuß nach links schreitenden Figur eingenommen. Deren Kontur ist teils mit dem Bohrer nachgezogen, teils hinterfangen. Die Relieftiefen variieren erheblich: Während zum Beispiel die rechte Schulter ca. 8,5 cm aus dem Reliefgrund ragt, sind es bei der linken Schulter nur ca. 4 cm. Der rechte Knöchel ragt

mit ca. 8,5cm aus dem Grund, links sind es nur 4 cm. Diese Angaben lassen sich auf die ganze Erscheinung übertragen: Die rechte Körperseite steht durchschnittlich 4 bis 5 cm weiter vor als die linke. Während der Rumpf dem Betrachter gegenüber nahezu frontal gehalten ist, erkennt man die Profilhaltung des Kopfes; auch die Beine sind annähernd ins Profil gewendet. Soweit erkennbar, war der Kopf von einer Haarkappe oder Perücke bedeckt, deren Enden hinten auf den Rücken bzw. vorne auf den Brust fallen. Die Person trägt weiterhin ein knöchellanges Gewand, das unten in einem breiten Saum abschließt und oben nur den Bauch bedeckt, während die Brust nackt ist. Sie wird aber von einem mehrreihigen Pektoral geschmückt. Gleich über der horizontalen Wickelung des Gewandes kann man einen weiblichen Busen erkennen. Die Figur hält links vor sich ein Szepter, das unten aufsitzt und dessen oberer Abschluß figürlich geschmückt ist. Da der rechte Arm weitgehend verloren ist, kann sein heute rekonstruierter Verlauf nur hypothetisch sein. Sicher aber hing er seitlich herab. Neben dem Pektoral sind Schmuckreifen um den linken Oberarm, das linke Handgelenk sowie um beide Knöchel zu erkennen.

Kat.-Nr. D16 – Hathor-Relief

► Jordan Archaeological Museum, Inv.-Nr. 19603

► Zitadellenhügel von Amman

► Basalt. Der Block selber ist nur an den Kanten etwas angeschlagen, dagegen ist die figürliche Darstellung bis auf wenige Reste ihrer ursprünglichen Oberfläche systematisch zerstört. Das betrifft vor allem ihre Hinterseite, die Beine und die Arme. Die Beschaffenheit der Unterkanten ist nur zu schätzen, da der Block modern in ein Mörtelbett gesetzt worden ist.

► Erhaltene H. ca. 115cm, Br. unten ca. 53cm, Br. oben 56cm (bzw. ca. 45 cm unterhalb des Profils), T. ca. 43cm, erh. H. der Figur ca. 105cm

► 2. Jh. n. Chr.

► Atiat (2003).

Der Block besitzt geböschte Seiten, die Vorder- und die Rückseite sind senkrecht. Die Seiten sind oben von einem Profil aus Kehle und Wulst verziert. Darauf folgt ein abschließender Streifen. Die ganze Vorderseite wird von einer mit dem vorgesetzten rechten Fuß nach rechts schreitenden Figur eingenommen, deren Kontur teils mit dem Bohrer nachgezogen ist. Die Relieftiefen sind hier aufgrund der Beschädigungen nicht mehr nachzuvollziehen, der höchste erhaltene Punkt steht jedoch gut 10cm aus dem Reliefgrund hervor. Wie der Kopf ist auch der Leib bzw. sind die Beine in einer Seitenansicht dargestellt. Die rechte Hand ist mit der senkrecht gestellten Fläche nach vorne erhoben. In der linken wird ein Szepter gehalten, das unten aufsitzt und dessen oberer Abschluß aus einem Querholm oder Brett besteht, auf dem eine Person hockt (H. ca. 15cm). Das Gewand besteht

wiederum aus einem Wickelrock, der oben nur bis über den Bauch reicht und die Brust freiläßt, die von einem Pektoral aus mindestens drei Reihen runder Anhänger geschmückt ist. Der nicht anthropomorphe Kopf trägt eine Krone, die aus einer durch Hörner oder Schlangen gerahmten ovalen Sonnenscheibe besteht, die in sich weiter gegliedert ist: Innerhalb eines Rahmens ist eine weitere Kugel- oder Eiform eingetieft.

Kat.-Nr. D17 – Osiris-Relief

► Jordan Archaeological Museum, Inv.-Nr. 19602

► Zitadellenhügel von Amman

► Basalt. Während der Block selber nur am oberen und unteren Rand bzw. Profil beschädigt ist, wurde die Relieffigur selbst so stark beschädigt, daß fast nur ihr Kontur deutlich erkennbar ist. Das betrifft besonders den Kopf und die Beine.

► Erhaltene H. ca. 111cm, Br. unten ca. 56cm, Br. oben ca. 58cm (bzw. 42cm unterhalb des Profils), T. unten ca. 56cm (bzw. 58cm oben), H. der Figur. 98cm.

► 2. Jh. n. Chr.

► Atiat (2003).

Der Block besitzt geböschte Seiten, die Vorderfront und die Rückseite sind senkrecht. Oben wird der Pfeiler allseitig von einem Wulst oder Rundstab umfaßt. Dieser fällt allerdings an den Seiten höher aus als in der Front, wo er zugunsten der figürlichen Darstellung verkürzt wurde. Diese nimmt die ganze Vorderseite ein und steht unten auf einem Absatz, der allerdings auf der Rückseite kein Pendant hat. Die Figur, deren Kontur bis auf die Füße und die Krone umbohrt ist, steht mit geschlossenen Beinen, das Gesicht nach rechts gerichtet, während der Leib in der Vorderansicht dargestellt ist. Von der originalen Epidermis ist nur die des Oberkörpers besser erhalten. Hier ist zu erkennen, daß ehemals ein Netz aus diagonalen, sich kreuzenden Rinnen die Figur überzog. Die Brust ist durch ein Pektoral aus vier Reihen tropfenförmiger Anhänger geziert. Dem Kontur zufolge waren die Arme angewinkelt und vor die Brust gelegt; der Verlauf der Gliedmaßen ist jedoch nur schwach erkennbar. Auf dem in seiner Binnenstruktur nicht mehr nachvollziehbaren Kopf sitzt eine Sonnenscheibe, die von Hörnern oder Schlangen gerahmt wird. Diese Krone schneidet in das obere Profil ein. Des weiteren besteht der Kopfschmuck aus zwei länglichen Elementen, die vor der Stirn und hinter dem Kopf den Kontur überragen.

E. KATALOG – PETRA

Kat.-Nr. E1 – Isisstatuette

► Musée de la Bible, Paris, Inv.-Nr. CB7187

► Petra

► Bronze. Die Oberfläche ist etwas abgewetzt, über der linken Brust befindet sich ein Loch, vielleicht ein Gußfehler. Die Spitze der Krone ist abgebrochen.

► H. 7cm

► kaiserzeitlich

► Starcky (1984).

Die Göttin ist in ein bodenlanges Gewand gekleidet und zusätzlich in einen Mantel, der von rechts oben kommend diagonal über den Leib gelegt ist. Von einer Fibelung auf der rechten Schulter ist nichts mehr zu erkennen. In der Rechten hält sie ein Steuerruder, mit der Linken ein Füllhorn. Auf dem Kopf befindet sich die Isiskrone aus Sonnenscheibe, Hörnern und Federn. Die Locken, die das Gesicht rahmen, reichen vorne links und rechts auf die Brust herab. Die Figur steht auf einer kleinen Plinthe, sie ist sehr flach gehalten. Die Details des Gesicht und der Krone sind schematisch bis grob ausgeführt.

Kat.-Nr. E2 – Isisstatuette

► Jordan Archaeological Museum, Inv.-Nr. J18568

► Streufund aus dem Wadi Musa bei Petra

► Ton. Der untere Abschnitt der beiden Schalen ist abgebrochen.

► H. 13,5cm, Br. 4cm, T. 4cm

► kaiserzeitlich

► unpubliziert

Die Statuette ist in ihrer Vorderseite wahrscheinlich aus einem Model gewonnen, dessen Einzelformen indes kaum mehr zu erkennen sind, sondern mit der Hand wenig kunstfertig nachmodelliert wurden. Die Wandung ist ungleichmäßig dick, das Innere der Figur teils massiv. Zu erkennen ist eine frontal thronende Frau, die auf ihrem Schoß ein Kind hält, das sie mit der durch die rechte Hand präsentierten linken Brust säugt, während der linke Arm das Kind von unten stützt. Das Kind hängt mit der linken Hand am rechten Unterarm der Mutter. Von der Bekleidung der Person erkennt man Falten vor den Unterschenkeln sowie einen über das Haupt gezogenen Schleier. Deutlich zu erkennen sind auch zahlreiche schmückende Attribute: ein Armreif am linken Handgelenk, große Ohrringen und ein mehrreihiges Pectoral. Alle diese Attribute wie die Augen

und Stirnhaare sind durch ein Instrument in den Corpus eingeritzt worden. Selbiges Instrument hat auch eine Krone mit zwei kugeligen Elementen über dem Kopf herausgeschält, worin sicher eine ägyptische Doppelkrone zu erkennen ist. Dies und das typische Motiv des Nährens läßt in der Figur die Isis lactans mit dem Horusknaben feststellen.

Kat.-Nr. E3 – Isis-Täfelchen

► Privatsammlung

► Petra

► Ton. Erhalten ist der obere linke Abschnitt des Giebels mit dem Seitenjoch und einem Abschnitt der Nische.

► Maße?

► 1. Jh. n. Chr. (?)

► Parlasca (1990) 90, Taf. 5, 19; Parlasca (1990b) 171, Taf. 36, Abb. 1 u. 3; Parlasca (1991) 116f., Abb. 17; Parlasca, Probleme, 57.

Erkennbar ist eine in flachem Relief angegebene Aedikulaarchitektur mit Giebel, zentraler Rundbogennische und zwei seitlichen, ein Joch bildenden Säulen. Selbige können symmetrisch sicher auf der anderen Seiten ergänzt werden. Die kürzeren inneren Säulen tragen den Bogen der Nische. Die Profilierung der Geisa, ein Zahnschnitt (an dem, was im erhaltenen Interkolumnium wie eine Schrankenwand wirkt) und die Kanneluren der Säulen sind durch längere und kürzere Kerben verdeutlicht. Die linke Schrankenwand ist von einem Schild geziert, darüber hängen eine Isiskrone und eine Maske, oder jedenfalls ein Gesicht. Die zentrale Nische ist oben von einem halbmondförmigen Emblem bekrönt, das auf das horizontale Geison übergreift. Sein Sinn ist nicht deutlich. Die Nische darunter ist von einer Frau mit Isiskrone besetzt. Man erkennt noch einen guten Teil des fülligen Gesichts. Welchem statuarischen Typus die Person folgt, ist nur zu mutmaßen.

Kat.-Nr. E4 – Isis-Täfelchen

► École Biblique et Archéologique, Jerusalem

► Petra?

► Ton. Erhalten ist der obere rechte Abschnitt der Plakette.

► 4,7cm x 4,7cm

► 1. Jh. n. Chr. (?)

► Parlasca, Probleme, 57f., Abb. 3.

Erkennbar ist eine in flachem Relief angegebene Aedikulaarchitektur mit Giebel, zentraler

Rundbogennische und Säulen, von denen eine noch auszumachen ist. Die Profilierung der Geisa, ein Zahnschnitt und Kanneluren sind durch längere und kürzere Kerben verdeutlicht. Zwischen beiden Säulen ist eine Isiskrone erkennbar. Die zentrale Nische ist von einer Figur besetzt, deren Scheitel von unten den Bogen berührt und deren erhobene linke Hand über die Rahmung hinausragt, dabei eine Girlande haltend. Die zentrale Nische ist oben von einem halbmondförmigen Emblem bekrönt, das auf das horizontale Geison übergreift.

Kat.-Nr. E5 – Isisstatuette

- ▶ Jordan Archaeological Museum, Inv.-Nr. J15787
- ▶ Petra, Löwengreifentempel
- ▶ Ton. Zustand
- ▶ H. 4,9cm Br. 2,1cm
- ▶ kaiserzeitlich
- ▶ el-Khouri, Figurines, 53, Nr. 38.

Der statuarische Typus ist unsicher, erkennbar ist eine weibliche Person mit seitlich lang auf die Schultern herabreichenden Locken. Der Kopf scheint von einem Schleier gerahmt. Die Benennung geschieht durch die Andeutung einer Krone auf dem Kopf; diese ähnelt in ihrer Zusammensetzung aus zwei Elementen der ägyptischen Doppelkrone.

Kat.-Nr. E6 – Statuette der Trauernden Isis

- ▶ Jordan Archaeological Museum, Inv.-Nr. J16274
- ▶ Petra, Löwengreifentempel
- ▶ Ton. Erhalten ist nur der Oberkörperausschnitt der vorderen Schale einer ehemals zweischalig aufgebauten Terrakottastatuette. Das Fragment ist zusätzlich einmal von oben nach unten gebrochen.
- ▶ H. 9cm, Br. 4,4cm
- ▶ 1. Jh. n. Chr. (?)
- ▶ Hammond (1976) Taf. 48, 1; Hammond (1990) 119 ("lamp handle"?), Taf. 2, 2; el-Khouri, Figurines, 52, Nr. 34.

Zu sehen ist der frontal ausgerichtete, unbewegte Oberkörper einer bekleideten weiblichen Person. Sie führt die rechte Hand zum Gesicht, dessen Wange von den Fingern od. Fingerspitzen berührt wird. Die Tätigkeit des aber offenbar gesenkten linken Armes ist nicht zu benennen, jedoch muß er im Schoß liegen. Die Kleidung besteht aus der vor der Brust geknüpften Knotenpalla der Isis, auch ist ein dichtgefälteltes, kurzärmeliges Untergewand auszumachen. Die Knotung des

Isisgewandes ist undeutlich: In dem dick abgesetzten Saum, der sich von dem zentralen Knoten über das linke Schlüsselbein nach oben zieht, kann es sich nicht um den linken Pallazug handeln, denn dieser scheint lose von hinten über den Oberarm gelegt zu sein. Unsichtbar bleibt auch der rechte Pallazug, doch könnte das Motiv durch die typenspezifische Armhaltung verunklärt sein. Der Zipfel unter der Pallaknotung ist reich gegliedert; seinen Saum bildet eine gedrängte Wellenlinie, deren Kurven von senkrechten Kerben, Falten andeutend, gefüllt sind. Das rechte Handgelenk zielt ein Reif. Die Haare bestehen aus welligen Locken, die vom Scheitel aus die Schläfen umziehen und dann bis auf die Schultern zu reichen scheinen. Auf dem Kopf befindet sich die Isiskrone, bestehend aus senkrechten Federn und einer Sonnenscheibe mit rahmenden Hörnern, deren Enden umknicken. Das Stück ist zweifellos aus einem Model gewonnen, dessen Relief jedoch nur die wichtigsten Elemente - Leib, Kopf und den erhobenen rechten Arm - enthielt. Alles andere, vor allem die zahlreichen Einzelmotive des Gewandes und der Attribute wurden von Hand vor dem Brand eingekerbt. Das Ergebnis ist eine vorrangig grafisch angelegte Oberflächenstruktur: Zum Beispiel wurden die Elemente der Krone nicht plastisch herausgearbeitet, sondern nur in ihren Umrissen nachgezeichnet. Organischer strukturiert ist allein das pausbäckige Gesicht mit einem gedrunge-ovalen Umriß und robusten Einzelformen wie der stumpfen Nase und den großen, plastisch erhabenen Augen.

Kat.-Nr. E7 – Statuette der Trauernden Isis

► Jordan Archaeological Museum, Inv.-Nr. J16271

► Petra, Löwengreifentempel.

► Kalkstein. Neben der generell bestoßenen Oberfläche sind vor allem das Gesicht, der Oberkörper und der rechte Arm massiv beschädigt worden. Der Kopf und die linke Schulterkappe sind abgebrochen.

► H. 17cm, Br. ca. 9cm, T. ca. 7cm.

► 1. Jh. n. Chr. (?)

► Hammond (1976) Taf. 57, 3; Zayadine (1982) 387; Hammond (1990) 119, Taf. 2, 1; Zayadine (1990) Abb. 8.

Die Göttin, erkennbar an ihrem Knotengewand, sitzt nicht ganz richtungsgerade auf einem Felsensitz. Der Kopf, der ehemals in die nun verlorene rechte Hand gestützt gewesen sein wird, ist leicht nach rechts gewendet und gesenkt. Die linke Hand ruht flach und untätig im Schoß, über den Unterarm ist eine Situla gestreift. Die Frisur besteht soweit erkennbar aus mindestens zwei Reihen von Korkenzieherlocken, die den Kopf auf beiden Seiten rahmen und bis auf die Schultern hinabreichen. Darüber ist an der rechten Seite noch ein Haarkranz auszumachen. Nicht zu erkennen

ist der Einsatz einer Krone, die also entweder nie existierte oder (weniger wahrscheinlich) aus demselben Material freiplastisch gearbeitet war. Die Füße sind nicht gleichmäßig nebeneinander gesetzt, sondern der rechte Unterschenkel ist etwas aufgestellt, weswegen auch der rechte Oberschenkel eine höhere Position einnimmt, dies sicher um dem rechten Arm bessere Stütze zu sein. Der linke Unterschenkel ist etwas vorgestellt. Mit dieser unterschiedlichen Position der Beine korrespondiert nicht die Führung der Pallafalten: Es bilden sich hier keineswegs Zerrfalten in Richtung des linken Schienbeines, wie es zu erwarten wäre. Sondern zwei lockere Bögen laufen von den Füßen aufwärts und treffen sich in Höhe der Knie. Ansonsten sind die Einzelmotive detailliert und logisch wiedergegeben: etwa die korrekte Wickelung der Palla, die über die rechte Schulter geknotet dargestellt ist. Der Zug ist hier in einigen Falten seitlich der zerstörten Hand zu erkennen. An der rechten Nebenseite hängt der Pallasaum entsprechend herab und bildet durch das gekrümmte Sitzmotiv einen lockeren Bogen. Der linke Oberarm wird von dem losen anderen Zipfel der Palla umschlossen. Von dieser ikonographischen Treue zu trennen ist die grobe und holzschnittartige Gestalt der Falten, die entweder aus länglichen, gedrängten Kerben bestehen oder um die Beine wenige wulstige Grate bilden. Die Figur ist vorrangig auf die Vorderansicht hin gearbeitet. Damit korrespondiert die disproportional geringe Tiefe. An der linken Seite beginnt teils schon die Vernachlässigung der plastische Ausarbeitung, die Rückseite der Statuette ist vollkommen flach und ungestaltet.

Kat.-Nr. E8 – Statuette der Trauernden Isis

► Jordan Archaeological Museum. Inv.-Nr. J10803

► Petra, Brit. Excav. in Petra 1958-64 (Katuteh?)

► Ton. Erhalten ist nur der Oberkörperausschnitt der vorderen Schale einer ehemals zweischalig aufgebauten Terrakottastatuette. Das Fragment ist in sich mehrfach gebrochen, in Höhe der linken Wange befindet sich eine Fehlstelle.

► H. 9cm Br. 4,2cm

► 1. Jh. n. Chr. (?)

► Parr (1990) 79, Taf. 1, Abb. 2; el-Khoury, *Figurines*, 53, Nr. 36

Die Terrakotte entspricht in den Maßen, Proportionen und Modellierung der als **Kat.-Nr. E6** beschriebenen Statuette. Beide scheinen aus derselben Form zu stammen. Im Detail ergeben sich teils Unterschiede, was jedoch mit der fakultativen Nachbearbeitung am ungebrannten Objekt zusammenhängt. So ist hier etwa die Sonnenscheibe sorgfältiger herausgearbeitet oder der Kranz zwischen Stirnhaar und Krone dichter schraffiert. Insgesamt überwiegen jedoch ganz deutlich die Gemeinsamkeiten was die grundsätzliche Anlage und die meisten Faltenmotive angeht. So finden

sich beispielsweise der dichte Zickzacksaum des Pallaknotens ebenso wieder wie der von hinten über den linken Oberarm gezogene Gewandzipfel.

***Kat.-Nr. E9 – Statuette der Trauernden Isis (?)**

- Archaeological Museum Petra, Inv.-Nr. JP245
- Petra, Brit. Excav. in Petra 1958-64 (Katuteh?)
- Ton.
- H. 5,6cm Br. 3,9cm
- kaiserzeitlich
- Parr (1990) Taf. 3, 2; el-Khouri, Figurines, 53, Nr. 40.

Von der thronenden Statuette ist nur der Unterleib mit den Beinen erhalten. Man erkennt einen befransten Saum und ein zentrales Faltenbündel zwischen den Unterschenkeln. Letzteres Merkmale erinnern an die vergleichbare Terrakotte der Trauernden Isis aus ez-Zurrabeh (hier **Kat.-Nr. E13**), allerdings fehlen elementarere Kennzeichen der Ikonographie. Die Deutung bleibt deswegen vorläufig.

Kat.-Nr. E10 – Statuette der Trauernden Isis

- Archaeological Museum Petra, Inv. -Nr. JP2318
- Petra, ez-Zantur IV
- Ton. Erhalten ist nur der Oberkörperausschnitt der vorderen Schale einer ehemals zweischalig aufgebauten Terrakottastatuette. Das Fragment scheint in sich intakt.
- H. 8,5cm, Br. 3,6cm
- 1. Jh. n. Chr. (?)
- el-Khouri, Figurines, 53, Nr. 35.

Die Terrakotte entspricht in den Maßen, Proportionen und Modellierung den als **Kat.-Nr. E6** und **E8** beschriebenen Statuetten. Markant ist wie dort auch die leichte Schrägstellung des Basileions. Alle drei scheinen aus derselben Form zu stammen, im Detail ergeben sich geringe Unterschiede wegen der Nachbearbeitung. An diesem Stück sind die Einzelmotive besonders klar erkennbar bzw. sorgfältig und ornamental herausgearbeitet. Das gilt etwa für die langen, durchlaufenden Linien, die die Haarlocken anzugeben haben, oder für die markante Lyra-Form der Hörner der Krone. Der Knoten der Palla ist als schneckenartiger Knauf gebildet.

Kat.-Nr. E11 – Statuette der Trauernden Isis

- Archaeological Museum Petra, Inv.-Nr. unbekannt

► Petra, ez-Zantur I

► Alabaster. Erhalten ist nur der Büstenabschnitt der Statuette, verloren sind die Arme noch über dem Ellbogengelenk. Es fehlt die Krone, die ehemals in einem dafür auf der Kalotte hergerichteten Loch eingesetzt war. Am Hinterkopf befindet sich ein Bohrloch. Eine Bosse unterhalb der rechten Wange zeigt den ehemaligen Beginn der rechten Hand an. Bestoßungen befinden sich vor allem an den Faltenzügen auf der rechten Schulter sowie an der Stephane bzw. der Stirnhaarfrisur.

► H. 9cm, Br. (in Höhe der Oberarme) 7,4cm

► 1. Jh. n. Chr. (?)

► Stucky, Kleinfunde, 337, 341, Kat.-Nr. 1, Abb. 105; Weber/Wenning (1997) Abb. 126; McKenzie (2003) 170f., Abb. 174.

Die Göttin wird im bekannten Trauergestus gezeigt, wie der noch erhaltene Stumpf des rechten Oberarms sowie die Bosse an der Wange ausweisen. Die linke Schulter ist gegenüber der rechten weit zurückgenommen. Der Oberkörper scheint nach vorne gekrümmt, das Haupt geneigt. Das ausdruckslose Gesicht schmücken eingelegte Augen aus Metall oder dunklem Stein. Die Frisur besteht aus einem Kranz eingedrehter Locken, der sich, von der Stirn kommend, um den Kopf legt und oben von einer breiten Stephane überragt wird, sowie aus zwei Reihen Korkenzieherlocken, die unterhalb des Kranzes herab auf Schultern und Nacken fallen. Die Kalotte ist als einfache Halbschale ausgeführt, ohne die Andeutung von Haaren. Die Gewandung besteht aus einem Untergewand, dessen feine senkrechte Falten die Brüste bedecken und dessen wulstiger Rand am Halsansatz sichtbar ist, und aus der Knotenpalla, deren rechter Schulterzug und zentraler Knoten deutlich erkennbar sind. Der Schulterzug verläuft zu nahe am Hals, als die Tracht bei einer normalen, aufrecht stehenden oder sitzenden Isis begründen könnte. Die Rückseite der Statuette ist kaum ausgearbeitet und nur skizzenhaft strukturiert.

Kat.-Nr. E12 – Gesichtsbetyl mit Basileion

► Aufbewahrungsort unbekannt

► “[1986] Bei der Begehung des Hügels ez-Zantur im Süden oberhalb der Stadtmitte von Petra fand ich am Hang eine Stele ...” (Lindner).

► Kalkstein?, die Oberfläche ist abgewittert, man meint, Mörtelreste zu erkennen. Die Kanten durchgehend angeschlagen. Quer über die Stele zieht sich eine ungleichmäßige Beschädigung oder Abarbeitung.

► H. 50cm Br. 27cm

► kaiserzeitlich

► Lindner (1988); Zayadine (1990) Abb. 11; Weber, Gadara Decapolitana, 528, Kat.-Nr. G26, Taf.

184B; Zayadine (2009) 298, Nr. add. 1.

Bei den sternförmigen Augen handelt sich um aufrechte Vierecke, deren Seiten etwas eingestaucht sind. In der Mitte befinden sich Vertiefungen, die wohl die Augen (oder wie Lindner sagt: Pupillen) andeuten sollen, aber auch sehr wohl edleres Material hätten aufnehmen können. Von diesen gehen Kerben ab, die in die Ecken der Vierecke weisen. Der stilisierte Lorbeerkranz über dem Gesicht besteht nur aus Blättern. Diese bilden markante Dreiergruppen. Die Konturen der Blätter wie die Mittelrippe sind durch Kerben angegeben. Das Basileion ist ebenfalls stark stilisiert: Wesentliches Merkmal ist das lyraförmige Hathorgehörn, dessen Bogen die kleine Sonnenscheibe in der Mitte rahmt. Darüber sind die geraden Federn zu erkennen, die mit der Oberkante der Stele enden.

Kat.-Nr. E13 – Statuette der Trauernden Isis

► Jordan Archaeological Museum, Inv.-Nr. ?

► Petra, ez-Zurrabeh

► Ton. Erhalten ist die vordere Schale einer ehemals zweischalig aufgebauten Terrakottastatuette. Das Fragment ist im oberen Bereich mehrfach vollständig gebrochen. Es fehlen Teile der linken Körperseite mit dem linken Arm.

► H. 17cm

► 2. Jh. n. Chr. (?)

► Zayadine (1982) 387f., Nr. 177, Abb. 14, Taf. 136, 1; Parlasca (1990) 89, Taf. 4, Abb. 13; el-Khouri, *Figurines*, 52, Nr. 33; Zayadine (2003) 64, Abb. 47; Zayadine (2009) 298, Nr. add. 4.

Die Statuette ähnelt ikonographisch anderen Darstellungen der trauernden Göttin: Sie trägt auf dem Haupt eine Isiskrone und über einem Untergewand eine Knotenpalla. Beide Unterschenkel stehen gleichmäßig nebeneinander, der Oberkörper ist aufgerichtet. In Höhe der Knie verläuft ein diagonal, befranster Saum, der durch die normale Drapierung der Palla nicht motiviert sein kann. Ist hier vielleicht ein Hüftmantel gemeint? Unter besagtem Saum führt ein senkrechtes Faltenbündel mittig nach unten. Von diesem gehen diagonal abfallende Falten zu den Seiten. Die rechte Hand ist zum Gesicht geführt, der linke Arm ist weitgehend verloren, jedoch hält die noch sichtbare Hand einen Zweig oder eine Ähre auf dem Schoß. Der Stil ist sehr kursorisch und oberflächlich: Die Gewandoberfläche ist durch mehrere Kerben roh gegliedert. Die Isiskrone besteht aus drei blattartigen Elementen, in denen ebensogut Ähren wie Hörner o. ä. zu entdecken sind.

Kat.-Nr. E14 – Statuette der Trauernden Isis

► Museum der Yarmouk-University, Irbid, Inv.-Nr. A684

► Petra, ez-Zurrabeh

► Ton. Die Statuette ist – sicher aufgrund ihrer Massivität – in allen Teilen erhalten, allerdings an der Oberfläche recht abgewittert. Anders als eine Bohrung an der Unterseite sind Klebespuren an derselben Stelle wahrscheinlich auf einen modernen Versuch der Aufstellung zurückzuführen.

► H. 9,5cm Br. 3cm T. 3,5cm

► kaiserzeitlich

► Zayadine (1982) 387, Nr. 50, Taf. 136, 1; el-Khoury, *Figurines*, 53, Nr. 43.

Der auf einem undefinierten kubischen Sitz, zusätzlich auf einem Sockel plazierte Körper ist frontal ausgerichtet und unbewegt. Zusätzlich ist die Körperstruktur nur mäßig herausmodelliert, unter der dichten Gewandoberfläche zeichnen sich die Körperteile nur schemenhaft ab. Die rechte Seitenansicht ist in dieser Hinsicht aufschlußreicher: Hier zeichnet sich eine leichte Krümmung des Oberkörpers nach vorne ab. Das Kinn ist in die rechte Hand gestützt, die nicht flach und in einer Linie mit dem Ellbogen zur Wange geführt ist, sondern im Gelenk deutlich abknickt. Die linke Hand ruht mit einem Gegenstand (Ähre oder Feder?) im Schoß. Ein breiter, an der Seite der Figur entlanglaufender Grat könnte als Trennung zwischen den Modeln erkannt werden, markiert aber auch in der Vorderansicht die Konturlinie, so daß sich hier fast der Eindruck eines Schleiers ergibt, der in der Seitenansicht auf dem Scheitel auch zu erkennen ist, dessen Verlauf aber durch die kursorische Arbeit undeutlich bleibt. Über die Stirn schiebt sich offenbar eine Stephane.

Kat.-Nr. E15 – Statuette der Trauernden Isis

► Archaeological Museum Petra, Inv. -Nr. JP862

► Petra, ez-Zurrabeh

► Ton. Erhalten ist das Unterteil einer massiv gegossenen Statuette. An der Unterseite ist ein wohl antikes Loch zu erkennen.

► H. 5,1cm Br. 2,6cm

► kaiserzeitlich

► el-Khoury, *Figurines*, 54, Kat.-Nr. 45.

Für sich genommen würde diese Statuetten nicht auf Isis hinweisen, jedoch teilt sie mit der vorigen Kat.-Nr. E14 die Technik der Fertigung, ikonographische Details, die undeutliche, verwaschene Oberflächenmodellierung und die Proportionen. Zusätzlich zeichnet sich vor den Knien das mit der linken Hand gehaltene Attribut (Ähre oder Feder?) ab. Charakteristisch ist die Partie zwischen dem linken Unterschenkel und dem weiter hinten liegenden Absatz des Grates. Dieses Detail taucht identisch an der vorigen Kat.-Nr. auf, so daß beide vielleicht aus derselben Form gewonnen wurden.

Kat.-Nr. E16 – Statuette der Trauernden Isis

► Privatsammlung

► Petra?

► Ton. Erhalten ist nur der Kopf als Fragment.

► H. 5,8 cm Br. 2,3 cm

► 1. Jh. n. Chr. (?)

► Parlasca (1990) 89, Taf. 3, Abb. 11; Parlasca (1990b) Taf. 36, 2; Parlasca (1991) Abb. 14; el-Khouri, *Figurines*, 53, Nr. 37.

Typologisch und stilistisch entspricht das Köpfchen den obigen **Kat.-Nr. E6, E8 und E10**. Charakteristisch und übereinstimmend ist die leicht schräg stehende Krone mit den volutenartig eingedrehten Spitzen ihrer Hörner. Wie bei den Parallelen ist auch hier die Krone nicht freigearbeitet, sondern als Relief auf einen Untergrund aufgetragen. Die Sonnenscheibe ist konkav geformt. Übereinstimmend ist das kräftige Gesicht mit den großen, vorstehenden Augen bzw. Augäpfeln. Die Stirn wird von voluminösem, gescheitelten und zur Seite gestrichenen Haar dreieckig gerahmt. Darüber erhebt sich eine senkrecht schraffierte Stephane, an der rechten Kopfseite reichen Korkenzieherlocken herab auf die Schulter. Eindeutig zu erkennen ist auch die rechte Hand, deren Finger das ausdrucksarme Gesicht mit den Spitzen berühren.

Kat.-Nr. E17 – Statuette der Trauernden Isis

► Privatsammlung

► Petra?

► Ton. Kopffragment, die Krone ist ebf. verloren.

► H. 4,2 cm Br. 2,8 cm

► 1. Jh. n. Chr. (?)

► Parlasca, *Probleme*, 56 mit Fn. 4, Abb. 2.

Die Übereinstimmungen, die für das vorige Stück referiert wurden, sind weitgehend auch hier wieder anzutreffen. Der schlechtere Erhaltungszustand und besonders die fehlende Krone sind dafür jedoch in Rechnung zu stellen. Das Gesicht ist zwar ähnlich kompakt und kräftig wie bei den obigen Parallelen, hat jedoch nicht deren charakteristische ovale Form, sondern ist eher rund. Es ist deswegen nicht zweifelfrei, ob hier dieselbe Form wie in jenen Fällen zugrunde lag. Sicher aber handelt es sich um denselben Typus.

Kat.-Nr. E18 – Statuette der Trauernden Isis

► Privatsammlung

► Petra?

► Ton. Erhalten ist von der vorderen Schale nur das Fragment mit den Beinen.

► H. 4,3cm Br. 3,5cm

► kaiserzeitlich

► Parlasca (1991) 115f., Abb. 16; el-Khoury, *Figurines*, 53, Nr. 39.

Trotzdem der Oberkörper nicht erhalten ist, könnte die *Isis dolente* an dem auf den Schoß gelegten Zweig bzw. der am linken Unterarm hängenden Situla erkannt werden. Interessant (bzw. fragwürdig) ist das Fragment, weil der Hüftmantel, dessen diagonaler Saum hier vor den Unterschenkeln die senkrecht geführten Falten der Palla kreuzt, für die Darstellungen der Trauernden Isis ansonsten selten überliefert ist.

Kat.-Nr. E19 – Statuette der Trauernden Isis

► unbekannt (Grabungsdepot in Udruh?)

► Udruh bei Petra

► Ton. Nur der Kopf ist erhalten, die Kalotte mit Krone ist abgebrochen, ebenso der Körper unterhalb des Kinns.

► Maße unbekannt

► 1. Jh. v. Chr. (?)

► Killick (1987) (Abbildung auf dem Einband, im Text nicht erörtert).

Zu erkennen ist das füllige Gesicht der Isis wie es auch von anderen Terrakottadarstellungen der Göttin in Petra geläufig ist. Ebenso die Spitzen der rechten, zur Wange geführten Hand.

Kat.-Nr. E20 – Harpokrates-Täfelchen

► Archaeological Museum Petra, Inv.-Nr. JP3934

► Great Temple Petra, Area T, Trench 47, Locus 13

► Ton. Von der Plakette ist nur das untere linke Drittel erhalten, der dargestellten Figur fehlen deswegen ihre linke Flanke und der Kopf sowie Teile des Postaments.

► L 8,4cm, Br 4,33cm, D 1,09cm (am Rand), D 0,7cm (innen)

► 1. Jh. n. Chr. (?)

► Barret (1998) 300, Abb. 6.90-91, Kat.-Nr. 97-P-7; el-Khoury, *Figurines*, 61, Nr. 103.

Die Plakette war ehemals wohl rechteckiger Form. Der Rand ist nicht allseitig gleichmäßig verziert, sondern verrät eine architektonische Gliederung: Links ist ein Pilaster zu erkennen, dessen oberer Abschnitt quer geriefelt, dessen unterer aber durch drei Kreise geschmückt ist. Der untere Saum des Täfelchens ist in mindestens zwei Reihen senkrecht gekerbt, dies könnte eine Ziegel- oder Steinlage

verdeutlichen. Unsicher muß der obere Abschluß bleiben. Der nackte Harpokrates steht auf einem allseitig durch Kerben profilierten Postament. Rechts ist das Standbein deutlich zu erkennen, links der Bogen des Spielbeins. Das rechte Handgelenk ziert ein Armreif.

Kat.-Nr. E21 – Harpokrates-Täfelchen

► Sammlung Schmidt-Korte, Offenbach (*nicht* im British Museum)

► Petra

► Ton. Wie voriges, jedoch ist hier auch die rechte Körperseite erhalten.

► H. 7,5cm, Br. 7cm

► 1. Jh. n. Chr. (?)

► Parlasca (1990) 90, Taf. 5, Abb. 18; Parlasca, Probleme, 57ff., 60, Abb. 4; el-Khoury, Figurines, 61, Nr. 104.

Das Stück stammt aus derselben Matrize wie die vorige **Kat.-Nr. E20**. Unten links neben dem Postament ist sogar dieselbe Beschädigung an der "Ziegellage" zu sehen! Der Schaden muß also bereits beim Model vorgelegen haben. Rechts der Figur ist nun das ornamental in der Fläche geschwungene Füllhorn zu erkennen, unter dem der lange Zipfel eines Mantels wellig herabhängt. Das Postament ist mit einem Andreas-Kreuz verziert, dessen Zwickel mit Punkten gefüllt sind. Die Formen des nackten Gottes sind fleischig bis fett, die Proportionen eher kräftig und breit als kindlich. Die Konturen sind durch grobe Kerben hervorgehoben. Das Haupt bedeckt eine wohl wellig gemeinte Fisur. Das rechte Handgelenk ziert ein Armreif.

Kat.-Nr. E22 – Harpokrates-Täfelchen

► Jordan Archaeological Museum, Inv.-Nr. J18570

► Wadi Musa

► Ton. Es ist nur der Oberkörperausschnitt erhalten, ab den Hüften abwärts ist die Darstellung verloren; oben fehlt möglicherweise eine Krone.

► H. 3,7cm, Br. 3cm, D. max. 1cm

► 1. Jh. n. Chr. (?)

► unpubliziert

Harpokrates ist der gängigen Ikonographie folgend mit dem rechten Zeigefinger am Mund und in der Linken mit einem schmalen, überlangen Füllhorn dargestellt. Das runde Gesicht mit kugelig vorstehenden Wangen, einem überlangen Kinn und vortretenden Augäpfeln überragt eine Reihe von Buckellocken. Darüber scheint sich eine Krone angeschlossen zu haben, von der allerdings nur noch ein schmaler, vorstehender Grat zu erkennen ist. Das rechte Handgelenk ziert ein Armreif. Das

Fragment könnte ehemals zu einem Gefäß gehört haben, jedoch sind keine gekrümmte Wandung oder Töpferrillen festzustellen. Der Vergleich mit den vorher zitierten Relieftäfelchen ist also naheliegender.

Kat.-Nr. E23 – Harpokratesstatuette

- Archaeological Museum Petra, Inv.-Nr. JP156
- The British Excavations in Petra 1958-1964 (Katuteh)
- Ton. Nur noch als Kopffragment erhalten, die Krone ist ebenfalls weggebrochen.
- H. 3,5, Br. 2,5 cm
- kaiserzeitlich
- Parr (1990) Taf. 2, 3; el-Khouri, Figurines, 61, Nr. 102.

Harpokrates ist noch an der Spitze des rechten Digitus zu erkennen, der auf den Mund weist. Das Gesicht ist gestaucht oval. Die Frisur besteht aus zwei Reihen kreisförmiger Locken. Darüber scheint sich eine nicht erhaltene Krone anzuschließen. Die einzelnen Elemente des Köpfchens sind durch Einschnitte plastisch geschickt und scharf hervorgehoben. Das gilt für den Gesichtsumriß ebenso wie für die gratigen Lider und für die Lippen, die alle von tiefen Rinnen umzogen werden. Sicher waren diese Rinnen durch die Frische des Modells bedingt, in ihnen haben sich noch Reste eines rötlichen Tonüberzuges erhalten.

Kat.-Nr. E24 – Harpokratesstatuette

- Privatsammlung
- Petra
- Ton. Von der Statue ist nur der mit der Krone erhalten.
- H. 4,7cm, Br. 2,6cm
- kaiserzeitlich
- Parlasca (1990) 90, Taf. 4, Abb. 15; Parlasca (1991) 117, Abb. 18; Parlasca, Probleme, 59, Abb. 5; el-Khouri, Figurines, 60f., Nr. 101.

Das Stück scheint aus derselben Form zu stammen wie die vorhergenannte **Kat.-Nr. E23**. Abgesehen von dem Oberflächenrelief, das (vielleicht aufgrund der Abnutzung des Modells) etwas weniger scharf wirkt, stimmt die Haltung des Kopfes, die Proportion des Gesichts und seine Binnenstrukturierung sowie die Frisur überein. Die hier erhaltene Krone ist kein Basileion, wie el-Khouri angibt, sondern die pharaonische Doppelkrone.

Kat.-Nr. E25 – Harpokratesamulett

- Privatsammlung
- Petra
- Bronze. Das Figürchen ist vollständig, jedoch ist die Oberfläche abgerieben.
- H. 2,2 cm
- kaiserzeitlich
- Vaelske (2005/2006) 134, Taf. 42, 3-5.

Die schlank proportionierte Gestalt des Gottes steht unponderiert und mit geschlossenen Beinen auf einer Plinthe. Die rechte Hand ist an den Mund geführt, der linke Arm hängt senkrecht und offenbar funktionslos an der Seite herab. Aufgrund der Abnutzung ist vom Gesicht kaum etwas zu erkennen, die Frisur dürfte aus gescheiteltem Haupthaar und umlaufendem Haarkranz bestanden haben. Auf dem Scheitel sitzt keine Krone. Auf der Rückseite befindet sich eine hochkant stehende Öse, die der Befestigung an einer Kette diente

Kat.-Nr. E26 – Harpokratesamulett

- Privatsammlung
- Petra
- Bronze. Verloren ist der linke Unterarm. Zusätzlich ist die Oberfläche des Objekts abgerieben.
- H. ca. 2cm
- kaiserzeitlich
- Vaelske (2005/2006) 133, Taf. 42, 1.

Der Gott ist nackt bis auf ein Mäntelchen, das sich auf der linken Schulter abzeichnet. Er sitzt locker auf einer nie ausgeführten Sitzgelegenheit. Der linke Unterschenkel hängt gerade herab, der rechte ist angezogen und vor das linke Knie gelegt. Der rechte Arm ist angewinkelt, der Zeigefinger wird in der für Harpokrates charakteristischen Weise zum Mund geführt. Der linke Arm hat wahrscheinlich ein Füllhorn getragen. Deutlich erkennbar sind die drallen Formen des Kindgottes. Auf der Kalotte sitzt eine große Öse mit zwei Gliedern einer wohl nachantiken Goldkette.

Kat.-Nr. E27 – Harpokratesamulett

- Archaeological Museum Petra, Inv.-Nr. JP4762 (oder 4782?)
- Petra, Löwengreifen-Tempel (Information des Museums)
- Bronze. Die Oberfläche ist korrodiert und dunkel angelaufen. Die Details der Gliedmaßen und des Kopfes sind deswegen nur schwer auszumachen, jedoch sind die Füße sicher abgebrochen.
- H. ca. 2-3cm
- kaiserzeitlich

► Die Umzeichnung, die in der Sammlungsvitrine neben dem Original geboten wird, deutet darauf hin, daß das Objekt schon einmal bearbeitet und also vielleicht bereits publiziert wurde.

Der Gott ist deutlich am Gestus der rechten Hand erkennbar. Er sitzt in einer Art Schneidersitz, indem beide Beine gleichmäßig angewinkelt an den Leib gezogen sind. Der linke Unterschenkel scheint vor den anderen gelegt. Der Blick des ungekrönten Köpfchen geht nach links. Um den Hals scheint ein Band oder ein Pektoral gelegt. Der linke Arm ist zu unbestimmbarer Tätigkeit gesenkt. Vielleicht ruht sie mit einem Attribut auf dem Oberschenkel. Die rechte Hand führt zum Mund. Auf dem Rücken befindet sich eine hochkant gestellte Öse, so daß das Figürchen als Amulett getragen werden konnte.

Kat.-Nr. E28– Harpokratesstatuette

- Aufbewahrungsort?
- British Excavations in Petra 1958-1964 (Katuteh)
- Ton. Zustand unbekannt
- Maße?
- kaiserzeitlich
- Parr (1990) 79 mit Fn. 10a (ohne Abbildung).

Das Aussehen des bisher nicht publizierten Objekts ist ungewiß. Es könnte jedoch aufgrund der gemeinsamen Erwähnung mit **Kat.-Nr. E23** jener Statuette geglichen haben.

***Kat.-Nr. E29– Harpokratesstatuette**

- Privatsammlung
- Petra
- Ton. Erhalten ist von der Figur der Unterleib mit den Beinen; ebenso die halbkugelförmige Sitzgelegenheit.
- H. 5,8cm Br. 5,1cm
- kaiserzeitlich
- Parlasca (1990) 90, Taf. 5, Abb. 16; Parlasca (1991) 117, Abb. 19; Parlasca (1993) 59, Abb. 6; el-Khoury, Figurines, 61, Nr. 105.

Eine kindlich proportionierte, nackte männliche Person sitzt auf einem halbrunden Knauf. Die Beine sind etwas aufgestellt und hängen nicht herab. An beiden Füßen schmücken Reifen die Gelenke. Reste eines Mantels am Oberschenkel deuten eine teilweise Bekleidung an.

Nach Ingemarie Parlasca soll es sich um zwei formgleiche Statuetten handeln.

***Kat.-Nr. E30 – Sarapiskopf**

- ▶ Aufbewahrungsort unbekannt.
- ▶ Petra
- ▶ Kalkstein. Von der Statue oder Büste ist nur das sehr bestoßene Kopffragment übrig geblieben.
- ▶ H. 5cm, Br. 3,6cm
- ▶ kaiserzeitlich
- ▶ French (1994) 267f.

Zu sehen ist der Kopf einer männlichen, bärtigen Person. Die moderne Aufstellung suggeriert eine geneigte Hochachse, allerdings ist dies sicher durch die schiefe Bruchfläche bedingt. Die Proportionen des Köpfchens sind rund und kompakt. Wegen des Erhaltungszustandes und der mäßigen Fotos ist von den Strukturen wenig zu erkennen. Deutlich ist allerdings die Frisur, die am Hinterkopf aus einer Haarspinne mit breiten Strähnen besteht. Letztere sind konzentrisch quer geriefelt, wohl um gewellte Locken anzugeben. Die Haare sind rund um die Kalotte durch ein Band gefaßt. Darunter reichen sie noch weiter auf die Schultern. In der Vorderansicht ist neben den Umrissen des Bartes vor allem das Stirnhaar gut zu erkennen, daß aus einer Reihe mehrerer Einzellocken besteht. Entsprechend sollte man von einer Deutung als Sarapis ausgehen.

Kat.-Nr. E31 – Bronzestatue des Sarapis

- ▶ Aufbewahrungsort unbekannt. Department of Antiquities of Jordan
- ▶ Petra, Löwengreifen-Tempel
- ▶ Bronze, Silber
- ▶ Maße unbekannt
- ▶ Hammond (1987) 138, Abb. 10; Hammond (2003) 226f., Abb. 247.

Es handelt sich um die Büste eines bärtigen Gottes, den man aufgrund der in die Stirn hängenden Haarlocken als Sarapis ansprechen kann. Dafür spricht auch die typische Bekleidung aus einem eng anliegenden Untergewand und einem über die linke Schulter drapierten Mantel. Wie bei den allermeisten anderen Sarapisdarstellungen bilden entspannte Gewandpartien mittig vor der Brust einen großen U-förmigen Bogen, der zwischen seitlich verlaufenden senkrechten Falten eingespannt ist. Für die besondere Qualität des Objekts spricht die reiche Modellierung des Wachstypus. Anorganische Symmetrien wie Schematismen etwa am Gewand wurden auf diese Weise vermieden und das Relief der Oberfläche durch unterschiedlich tiefe Einschnitte der Faltentäler und plastische Hervorhebung der -rücken auf besondere Weise belebt. Auch die Lockenspitzen des Bartes und des Barthaars wurden – fast schon übertrieben – freiplastisch gearbeitet, so daß die gezupften Haarpartien auffällig mit dem glatten, breiten Gesicht kontrastieren. Die Augen und Pupillen

wurden aus fremdem Material (vielleicht einer schwarzen und weißen Gussmasse) eingelegt. Den senkrechten Dorn auf dem Scheitel, der vielleicht einen separat gearbeiteten Kalathos halten sollte, umgibt ein Silberring.

Kat.-Nr. E32 – Sarapis-Gemme

- ▶ Aufbewahrungsort unbekannt.
- ▶ Petra, Verfüllschicht bei der Byzantinischen Kirche
- ▶ Amethyst
- ▶ 11x8cm
- ▶ kaiserzeitlich
- ▶ Henig (2001) 342.

Zu sehen ist der nach rechts blickende Kopf des Sarapis mit Kalathos, der von Blättern verziert ist. Sein Bart und Nackenhaar sind von Zopfreihe gebildet. Um die Kalotte schließt sich ein Blätterkranz, auf dem Scheitel sitzt ein Kalathos. Oben hinter dem Kopf sind die spiegelverkehrten griechischen Buchstaben ΑΣ und ΠΝ zu lesen, getrennt von einem Punkt.

Kat.-Nr. E33 – Sarapisfuß

- ▶ Archaeological Museum Petra, Inv.-Nr. 417
- ▶ Petra, Streufund
- ▶ Marmor. Das Stück besitzt eine allgemein sehr angegriffene Oberfläche. Vor allem der große Zeh und die linke Seite des Knöchels sind angeschlagen. In den Sohlen links und rechts ein Bohrloch mit noch vorhandenen Bronzestiften
- ▶ L. 25,5 cm, Br. 10,2 cm, H. 13,5 cm
- ▶ kaiserzeitlich
- ▶ Weber, Gadara Decapolitana, 522, Kat.-Nr. G9, Taf. 175C.

Es handelt sich um einen menschlichen, rechten Fuß ohne eigene Basis. Die Sandale besteht aus zwei profilierten Riemen, die sich oberhalb des ersten und zweiten Zehs vereinigen, was mit einem rhombischen Schmuckelement bestont ist. Auch ziehen sich zwei Riemen von links nach rechts über den Vorderfuß. Alle diese Bänder sind mit der etwa 1,5cm dicken Sohle verbunden. Hinten hält eine netzartige Manschette den Hacken an der Sohle. Die plastische Wirkung des reichen Reliefschmucks wird noch gesteigert durch den engen Sitz des Riemenwerks, welches deutlich ins Fleisch schneidet. Links und rechts ist an der Sohle eine Bohrung sichtbar. Die erhaltenen Stifte und die senkrechte Ausarbeitung in der Sohle unterhalb der Löcher zeigen an, daß es sich hier um eine Befestigung an einem größeren Monument oder am Fußboden gehandelt haben muß.

***Kat.-Nr. E34 – Besstatuette**

- ▶ Archaeological Museum Petra, Inv.-Nr. ?
- ▶ Petra, Streufund.
- ▶ Bronze. Zustand unbekannt.
- ▶ Maße unbekannt.
- ▶ Datierung unbekannt.
- ▶ Stucky, Ausgewählte, 338, Fn. 1090.

Laut Stucky ebd.: "befindet sich im neuen Museum von Petra ein kleines bronzenes Amulett in Gestalt des Bes." Da die vorhellenistische Datierung, wie bei zahlreichen phönizischen Objekten, nicht klar erkennbar ist, wird dieses Objekt in den Katalog aufgenommen. Es könnte sich indes um die hier vorgeführte **Kat.-Nr. E27** handeln.

***Kat.-Nr. E35 – Statue der Trauernden Isis**

- ▶ Jordan Archaeological Museum, Inv.-Nr. ?
- ▶ Wadi Ramm, im Bereich des Tempels
- ▶ Sandstein. Das Unterkörperfragment ist großflächig beschädigt: Unter anderem sind die Gegenstände im Schoß wie das rechte Schienbein stark bestoßen bzw. abgeschlagen. Verloren sind die beiden Fußspitzen zusammen mit dem unteren Teil der Basis.
- ▶ H. 31cm, Br. 22cm
- ▶ kaiserzeitlich
- ▶ Weber, Gadara Decapolitana, 534, Kat.-Nr. G42, Taf.179D (mit Nennung älterer Literatur).

Zu sehen ist das Unterteil einer menschlichen Figur, die auf einem Felshaufen sitzt. Aus dem erhaltenen Bestand ist nicht unmittelbar abzuleiten, ob es sich um eine weibliche oder männliche Person handelt. Die Unterschenkel sind breit gestellt, wobei der rechte Fuß etwas vorsteht, das rechte Knie deswegen tiefer liegt. Diese Stellung drückt sich auch in der Faltenrichtung des schweren Gewandes und dem diagonalen Verlauf seines unteren Saumes aus: Durch die leichte Höherstellung des linken Knies wird das Gewand auf dieser Seite mehr in die Höhe gezogen. Auch liegt der Wendepunkt der Bogenfalten dieser Bewegung entsprechend mehr auf der rechten Seite. Das Faltenwerk besteht besonders aus drei vom linken Knie ausgehenden gratigen Wülsten, die den Stoff netzartig überziehen. Besagte Wülste gabeln sich jeweils unorganisch, dies teils mehrfach, und fächern sich so in Richtung des rechten Knöchels auf. Im Schoß zeichnen sich Bossen ab, hierin kann neben dem Rest der linken Hand ein gehaltenes Utensil, am ehesten ein Zweig erkannt werden. Um die Reste der Fußknöchel windet sich eine Schlange: Offenbar befand sich ihr Kopf

und der vordere Abschnitt des Tieres vor dem rechten Schienbein, das heute stark beschädigt ist; der Schlangenrumpf zieht sich dann vor den Füßen entlang, umwindet einmal den linken Knöchel, um zuletzt seine Spitze von hinten kommend in die entstandene Schlaufe zu legen. Vor den Bogenfalten des Gewandes ist der Oberkörper einer Reliefgestalt zu erkennen, die bisher nicht weiter gedeutet werden konnte. Leib, Kopf, ja selbst die Arme zeichnen sich allerdings noch immer in Umrissen ab.

VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

ABBILDUNGSVERZEICHNIS UND -NACHWEIS*:

Disclaimer:

Zusätzlich zu den von mir produzierten Bildvorlagen wurden die Urheberrechte Dritter beachtet und durch die Zitierung der verwendeten publizierten Vorlagen gekennzeichnet. Ebenfalls wurden die Institutionen und Personen bezeichnet, die mir großzügigerweise Aufnahmen gestattet haben, ohne dabei auf eigene Rechte zu verzichten. Der Versuch, mit Rechteinhabern/Urhebern in Kontakt zu treten und ihre Billigung einer nicht-kommerziellen, wissenschaftlichen Nutzung der Abbildungen zu erfragen, war nicht in jedem Fall erfolgreich. Sollten deswegen bei der Lektüre Urheberrechtsverletzungen offenbar werden, geschahen diese *sine dolo malo*, und ich bitte um eine Benachrichtigung, so daß entsprechende Schritte eingeleitet werden können.

KARTEN

- I Südliche Levante, Zeichnung: VV
- II Stadtplan von Caesarea, Zeichnung: VV, nach Japp (2000) Abb. 1
- III Stadtplan von Askalon, Zeichnung: VV, nach Fischer (1995) Abb. 2
- IV Karte von Galiläa, Zeichnung: VV, nach Chancey (2004) XV
- V Stadtplan von Samaria-Sebaste, reproduziert nach: Guide to Samaria-Sebast, hrsg. v. Hashemite Kingdom of Jordan. Department of Antiquities (1961)
- VI Karte vom Garizim und Neapolis, reproduziert nach: Bull (1975) Abb. 10
- VII Plan vom Tempelberg und Bethesda, reproduziert nach: Palestine et Syrie. Manuel du voyageur par Karl Baedeker (1912) 19 Plans 3
- VIII Karte Nordarabiens, Zeichnung VV, nach Fischer (1998) 30
- IX Stadtgebiet Petras, Zeichnung: VV

B. 2. ZEUGNISSE HELLENISTISCHER ZEIT

- b-1 Bronzestatuetten, Rockefeller-Museum, Foto: VV, taken by by courtesy of IAA
- b-2 Harpokratesstatuette, **Kat.-Nr. B1**, Foto: Moshe Fischer
- b-3 Harpokratesstatuette?, ***Kat.-Nr. B2**, reproduziert nach: Aviam (2004) Abb. 2. 6
- b-4 Harpokratesstatuette?, ***Kat.-Nr. B3**, reproduziert nach: Gutman (1994) 48
- b-5 Harpokratesstatuetten?, ***Kat.-Nr. B4a-b**, Foto: Malter Galleries
- b-6 Harpokrates, **Kat.-Nr. B5**, Foto: Adi Erlich
- b-7 Isis?, **Kat.-Nr. B6**, Foto: Adi Erlich
- b-8 Inschrift aus Samaria, Rockefeller-Museum, Foto: VV, taken by courtesy of IAA

B. 3. CAESAREA MARITIMA**

- b-9 Sarapisbüste, Museum von Sdot Yam, **Kat.-Nr. B7**, Foto: VV
- b-10 Sarapisbüste, Museum von Sdot Yam, **Kat.-Nr. B8**, Foto: VV
- b-11 Rankenfries, Freilichtmuseum Caesarea, **Kat.-Nr. B9**, Foto: VV
- b-12 Hippodrom, reproduziert nach: Turnheim/Ovadia (2002) Abb. 37
- b-13 Hippodrom/Sacellum, Foto: VV, taken by courtesy of IAA
- b-14 Sarapisfüße, Museum von Sdot Yam, Foto: VV
- b-15 Sarapisfüße, Museum von Sdot Yam, **Kat.-Nr. B10**, Foto: VV
- b-16 Sarapisfuß, Museum von Sdot Yam, **Kat.-Nr. B11**, Foto: VV
- b-17 Sarapisfuß, Museum von Sdot Yam, **Kat.-Nr. B12**, Foto: VV
- b-18 Sarapisfuß, Museum von Sdot Yam, **Kat.-Nr. B13**, Foto: VV
- b-19 Sarapisfuß, Museum von Sdot Yam, **Kat.-Nr. B14**, Foto: VV
- b-20 Sarapisfuß, Museum von Sdot Yam, **Kat.-Nr. B15**, Foto: VV
- b-21a/b Sarapisfüße, Museum Karanis, Foto: unbekannt, taken by courtesy of SCA
- b-21c Alexandrinische Münze (Antoninus Pius), Foto: RPCO Volume IV, № 15726, © Ashmolean Museum (University of Oxford) <http://rpc.ashmus.ox.ac.uk/>
- b-22 Sarapisfüße, Kunsthandel, Foto: Deutsch (2004) Lot #393-397
- ~~b-23 Sarapisstatuette, **Kat.-Nr. B16**, reproduziert nach: Gersht (1996) Abb. 8~~

* Abkürzungen: ÄMB - Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Staatliche Museen Berlin - Preußischer Kulturbesitz; DGAM - Directorate-General of Antiquities and Museums, Syria; DoA - Department of Antiquities, Jordan; IAA - Israel Antiquities Authority; RPCO - Roman Provincial Coinage Online; SCA - Supreme Council of Antiquities, Egypt; VV - Veit Vaelske

** Fotos des Verfassers für Abb. b-9, b-10, b-14 bis b-20 sowie b-26 und b-27 durften nach Maßgabe der gegenwärtigen Bearbeiterin der Objekte, R. Gersht, nicht publiziert werden.

- b-24 Isisstatue, **Kat.-Nr. B17**, reproduziert nach: Gersht (2008) Abb. 2, 16
- b-25 Isisstatue, Graeco-Roman Museum Alexandria, Foto: VV, taken by courtesy of SCA
- b-26 Harpokrateslampe, Museum von Sdot Yam, **Kat.-Nr. B18**, Foto: VV
- b-27 Harpokratesamulette, Museum von Sdot Yam, **Kat.-Nr. B19**, Foto: VV

B. 4. ASKALON

- b-28 Apisterrakotte, **Kat.-Nr. B20**, reproduziert nach: Skupinska-Løvset (1978) Taf. 19
- b-29 Sarapis-Ammon, **Kat.-Nr. B21**, Foto: Allard Pierson Museum
- b-30 Sarapisbüste, Eretz Israel-Museum, Foto: VV, taken by courtesy of MUZA - Eretz Israel Museum, Tel Aviv
- b-30a Sarapisbüste, Graeco-Roman Museum Alexandria, reproduziert nach: Breccia (1930) Taf. 21, 3
- b-31 Isisbüste?, ***Kat.-Nr. B22**, reproduziert nach: Flusser (1969-1971) Taf. 4,7
- b-32 Kassettendecke, reproduziert nach: Thiersch (1914) Taf. 15, 1
- b-33 Bronzespiegel, **Kat.-Nr. B23**, reproduziert nach: Galili/Ayalon (2008) Abb. 1.4
- b-34 Bronzespiegel, British Museum, Foto: British Museum Collection Online, © Trustees of the British Museum
- b-34a Isisbüste, Musée de Flagellation, Foto: VV, taken by courtesy of Studium Biblicum Franciscanum
- b-35 Münze aus Askalon, reproduziert nach: Rahmani (1981) Taf. 11, 4
- b-36 Baal-Relief, Museum Tartus, Foto: VV, taken by courtesy of DGAM
- b-37 Ägyptisierende Statue, reproduziert nach: Raban (2008) Abb. 33.1
- b-38 Antinoos-Statue, Vatikanische Museen, reproduziert nach: Meyer (1991) Taf. 107
- b-39 Isis-Relief, **Kat.-Nr. B24**, Foto: VV, taken by courtesy of IAA
- b-40 Basilika von Askalon, reproduziert nach: Keel/Kühler, Süden, 67 Abb. 52
- b-41 Viktorienreliefs, Foto: VV, taken by courtesy of IAA
- b-42 Herakles, Figurenpfeiler, Archäologisches Museum Istanbul, Foto: VV, taken by courtesy of İstanbul Arkeoloji Müzesi
- b-43 Amulett, reproduziert nach: Yanov, Führer, 13.
- b-43a Münze aus Askalon, reproduziert nach: Meshorer (1985) 26 Nr. 45
- b-44 Sarapisfuß, Rockefeller-Museum, **Kat.-Nr. B25**, Foto: VV, taken by courtesy of IAA
- b-45 Fußfragment, Caesarea, Foto: VV, taken by courtesy of IAA

B. 5. BUCHT VON HAIFA: AKKO UND KARMEL

- b-46 Münze aus Akko, reproduziert nach: SNRIS, CD-ROM
- b-47 Grabtür, Museum Bosra, Foto: VV, taken by courtesy of DGAM
- b-48 Münze aus Akko, reproduziert nach: Seyrig (1962) Taf. 13,6
- b-49 Sarapisfuß?, **Kat.-Nr. B26**, Fotos: VV, taken by courtesy of Stella Maris Monastery, Mount Carmel
- b-50 Münze aus Akko, reproduziert nach: Seyrig (1962) Taf. 13,10
- b-51 Münzen aus Akko, reproduziert nach: a) Meshorer (1985) 15 Nr. 15; b) Seyrig (1962) 201 Abb. 2
- b-52 Sarapiskopf, Rockefeller-Museum, **Kat.-Nr. B27**, Fotos: VV, taken by courtesy of IAA
- b-53a Sarapiskopf, Museum Schloß Friedenstein Gotha, Foto: VV, © Stiftung Schloß Friedenstein Gotha. Aus den Sammlungen der Herzog von Sachsen Coburg und Gotha'schen Stiftung für Kunst und Wissenschaft
- b-53b Sarapiskopf, Museum Mallawi, Foto: VV, taken by courtesy of SCA
- b-54 Sarapisstatuette, **Kat.-Nr. B28**, reproduziert nach: Galili (1993) Abb. 15
- b-55 Sarapisrelief, Museum Turin
- b-56 Sarapisstatuette, **Kat.-Nr. B29**, Zeichnung: VV
- b-57 Sarapisstatue, Rockefeller-Museum, **Kat.-Nr. B30**, Fotos: VV, taken by courtesy of IAA
- b-58 Zeusstatue, Archäologisches Museum Istanbul, Foto: VV, taken by courtesy of İstanbul Arkeoloji Müzesi
- b-59 Sarapisstatuen, reproduziert nach: Tran Tam Tinh (1983) Abb. 293a/b
- b-60 Sarapisbüste, **Kat.-Nr. B31**, reproduziert nach: Galili/Rosen (2010) Abb. 12

B. 6. GALILÄA

- b-60^{bis} Altar von Kedesh, reproduziert nach: Niehr (2003) Abb. 31
- b-60^{ter} Sobek-Kronos-Statuette, British Museum, Foto: British Museum Collection Online, © Trustees of the British Museum
- b-61 Sarapisfuß, Musée de Flagellation, ***Kat.-Nr. B32**, Fotos: VV, taken by courtesy of Studium Biblicum Franciscanum
- b-62 Isisköpfchen, **Kat.-Nr. B34**, reproduziert nach: Tepper (2004) 273
- b-63 Osiris-Kanopus, **Kat.-Nr. B35**, reproduziert nach: Gutbub (1984)
- b-64 Kanopos-Amulette, Petrie-Museum UCL (UC52615 und UC52620), Foto: © UCL Museums and Collections
- b-65 Rundaltar, Rockefeller-Museum, Fotos: VV, taken by courtesy of IAA

- b-66 Sepphoris, Haus mit Nilmosaik, reproduziert nach: Weiss/Talgam (2002) 56 Abb. 2 (drawing: Masha Caplan), by courtesy of Zeev Weiss, The Sepphoris Expedition, The Hebrew University of Jerusalem
- b-67a-c Sepphoris, Nilmosaik, Fotos: Weiss/Talgam (2002) 62 Abb. 5; 63 Abb. 7. 6 (photos: Gabi Laron), by courtesy of Zeev Weiss, The Sepphoris Expedition, The Hebrew University of Jerusalem
- b-67d-f Sepphoris, Nilmosaik, Fotos: VV, taken by courtesy of IAA
- b-68 Stoff-Medaillon, Louvre, reproduziert nach: Empereurs (1999) 179
- b-69 Sepphoris, Nilmosaik, Detail Hippopotamus vomens, Foto: VV, taken by courtesy of IAA
- b-70 Mosaik, Haus des Leontis, Israel-Museum, Fotos: Zori (1966) Taf. 12; VV, taken by courtesy of IAA
- b-71 Nilstatuette, Landesmuseum Württemberg Stuttgart, Fotos: VV, taken by courtesy of Landesmuseum Württemberg
- b-72 Hieroglyphe, reproduziert nach: Hannig (1995) 1138, E132

B. 7. SAMARIA

- b-73 Dipinto, reproduziert nach: Flusser (1975) Taf. 2a
- b-74 Korestatue, Israel-Museum, Foto: VV, taken by courtesy of IAA
- b-75 Sarapiskopf, **Kat.-Nr. B36**, reproduziert nach: Samaria I (1924) 15 Nr. 31.
- b-76 Sarapisbüste, Graeco-Roman Museum Alexandria, reproduziert nach: Hornbostel, Sarapis, Abb. 201
- b-77 Basilika von Samaria-Sebaste, reproduziert nach: Samaria II (1924) plan 15; 16
- b-78 Münze von Neapolis, reproduziert nach: SNRIS, CD-ROM
- b-79 Münze von Neapolis, reproduziert nach: Meshorer (1985) 52 Nr. 144
- b-80 Münze von Neapolis, reproduziert nach: Bull/Campbell (1968) 20
- b-81 Inschrift, reproduziert nach: Bull (1968) 70 Abb. 17
- b-82a Helios-Terrakotte, National-Museum Aleppo, Foto: VV, taken by courtesy of DGAM
- b-82b Sarapis-Lampe, National-Museum Damaskus, Foto: VV, taken by courtesy of DGAM
- b-83 Sarapiskopf?, ***Kat.-Nr. B37**, reproduziert nach: Bull (1968) Abb. 14
- b-84 Sarapisstatuette, Le musée Bible et Terre sainte, **Kat.-Nr. B38**, a) reproduziert nach: Duprez (1970) Taf. 19, 1; b)-c) Foto: VV, taken by courtesy of Le musée Bible et Terre sainte, Institut Catholique de Paris
- b-85a Sarapisstatuette, Graeco-Roman Museum Alexandria, Foto: VV, taken by courtesy of SCA
- b-85b Diadem, Ägyptisches Museum Kairo, Foto: VV, taken by courtesy of SCA

B. 8. JERUSALEM – AELIA CAPITOLINA

- b-86 Frauenstatue, Zeichnung: VV
- b-87 Isisstatue, ehem. Slg. Datari, reproduziert nach: Antiquités (1912) Taf. 38
- b-88 Plan von Bethesda, Zeichnung: VV, nach: Belayche (2001) 161
- b-89 Aphroditestatue, reproduziert nach: Duprez (1970) Taf. 17
- b-90 Schiffsdarstellung, reproduziert nach: Duprez (1970) Taf. 21
- b-91 Relieffragment, reproduziert nach: Duprez (1970) Taf. 17, 1
- b-92a "Sarapisrelief", reproduziert nach: Duprez (1970) Taf. 18, 3
- b-92b Relieffragmente, Museum of St. Anna, Foto: VV, taken by courtesy of the Pères-Blancs de Sainte-Anne
- b-93 Unteres Relieffragment, Museum of St. Anna, ***Kat.-Nr. B39**, Foto: VV, taken by courtesy of the Pères-Blancs de Sainte-Anne
- b-94a Agathodaimon-Statuette, reproduziert nach: Dunand (1969) Abb. 11
- b-94b Kom esch-Schoqafa, Nekropole, Detail, Foto: VV, taken by courtesy of SCA
- b-95a Oberes Relieffragment, Museum of St. Anna, Foto: VV, taken by courtesy of the Pères-Blancs de Sainte-Anne
- b-95b Oberes Relieffragment, Rekonstruktion, Zeichnung: VV
- b-96a Sarapisfuß (Abguß), Museum of St. Anna, **Kat.-Nr. B40**, Foto: VV, taken by courtesy of the Pères-Blancs de Sainte-Anne
- b-96b Sarapisfuß, **Kat.-Nr. B40**, reproduziert nach: Parrot (1961) Abb. 73

B. 9. ADDENDA AUT ERRATA

- b-97 Sarapisbüste, Kunsthandel, ehem. Slg. Kollek, reproduziert nach: Deutsch (2004) Lot #174
- b-98 Sarapiskopf, Kulturhistorisk museum Oslo, **Kat.-Nr. B41**, Foto: Lill-Ann Chepstow-Lusty, by courtesy of Kulturhistorisk museum, University of Oslo
- b-99 Sarapisbüste, Israel-Museum, **Kat.-Nr. B42**, Foto: VV, taken by courtesy of IAA
- b-100 Isisbüste, ÄMB, Foto: D. Henkel, taken by courtesy of ÄMB
- b-101 Terrakottafragmente, Museum Madaba, Foto: VV, taken by courtesy of DoA
- b-102 Iao-Gemme, Rockefeller-Museum, Foto: VV, taken by courtesy of IAA
- b-103 Isispriester-Statuette, reproduziert nach: Seyrig (1955) Taf. 5

- b-104 Isisstatuette, National-Museum Kopenhagen, Foto: VV, taken by courtesy of Nationalmuseet
- b-105 Isisstatuette, ÄMB, Fotos: a) by courtesy of ÄMB; b) D. Henkel, taken by courtesy of ÄMB
- b-106 Frauenstatue, Glyptothek, Foto: VV, taken by courtesy of Glyptothek München
- b-107 Rekonstruktion, Zeichnung: VV, nach: Seyrig (1955) Taf. 5
- b-108 Sarkophag, reproduziert nach: Hamilton (1938) Taf. 39, 3
- b-108^{bis/ter} Heraklesstatue, Ny Carlsberg-Glyptotek, Foto: VV, taken by courtesy of Ny Carlsberg-Glyptotek
- b-109 Harpokratesstatuette, Fransiskanermuseum Werl, **Kat.-Nr. B43**, reproduziert nach: Reinking (1989)
- b-110 Harpokratesstatuette, **Kat.-Nr. B44**, reproduziert nach: Hurwitz (1997) 136
- b-111 Harpokratesstatuette, National-Museum Beirut, Foto: VV, © Ministry of Culture/Directorate General of Antiquities - National Museum of Beirut
- b-112 Isisstatuette, **Kat.-Nr. B45**, reproduziert nach: Hurwitz (1997) 136
- b-113 Harpokratesstatuette (Fransiskanermuseum Werl), **Kat.-Nr. B46**, reproduziert nach: Reinking (1989)
- b-114 Harpokratesstatuette, Louvre, reproduziert nach: Dunand (1990) 83 Nr. 171
- b-115 Reiterstatuette, Louvre, Foto: VV, taken by courtesy of Musée du Louvre
- b-116 Harpokratesrelief, Musée de Flagellation, **Kat.-Nr. B47**, Foto: VV, taken by courtesy of Studium Biblicum Franciscanum
- b-117 Harpokratesstatuette, **Kat.-Nr. B48**, reproduziert nach: Kloner (2007) 57, by courtesy of Prof. Amos Kloner
- b-118 Harpokratesstatuette, Louvre, Foto: VV, taken by courtesy of Musée du Louvre
- b-119 Frauenstatuette, Rockefeller-Museum, Fotos: VV, taken by courtesy of IAA
- b-120 Relief, Museum American University Beirut, Foto: VV, taken by courtesy of AUB Museum
- b-121 Frauenstatuette, National-Museum Aleppo, Foto: VV, taken by courtesy of DGAM
- b-122 Palmyrenisches Grabrelief, Museum American University Beirut, Foto: VV, taken by courtesy of AUB Museum
- b-123 Beit Nattif-Statuette, Museum Irbid, Foto: VV, taken by courtesy of DoA
- b-124 Beit Nattif-Statuette, Slg. DEI Jerusalem, Foto: VV, taken by courtesy of Deutsches Evangelisches Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes
- b-125 Beit Nattif-Statuette, reproduziert nach: Statuetten (1969) Nr. 83

C. 2. ZEUGNISSE HELLENISTISCHER ZEIT

- c-1 Isisstatuette, **Kat.-Nr. C1**, reproduziert nach: Syrische Post/Tran Tam Tinh, Isis lactans, Abb. 56
- c-2 Isisstatuette, ÄMB, Foto: D. Henkel, taken by courtesy of ÄMB
- c-3 Isisstatuette, ÄMB, Foto: courtesy of ÄMB

C. 3. ZEUGNISSE RÖMISCHER ZEIT I

- c-4 Kanopos-Statuette, **Kat.-Nr. C2**, Foto: VV, taken by courtesy of DGAM
- c-5 Opferaltar, Museum Suweida, Foto: VV, taken by courtesy of DGAM
- c-6 Kanopos und Altar, Zeichnung reproduziert nach: Notizbuch VV
- c-7 Kronos-Statue, National-Museum Damaskus, Foto: VV, taken by courtesy of DGAM
- c-8 Statue, National-Museum Damaskus, Foto: VV, taken by courtesy of DGAM
- c-9a Mädchenstatuette, Museum für Kunst und Gewerbe, Foto: VV, taken by courtesy of Museum für Kunst und Gewerbe Hamburg
- c-9b Philosophenstatuette, Bibliothèque Nationale de Paris, Foto: VV, taken by courtesy of Bibliothèque Nationale de Paris
- c-10 Tempel von Mismiye, reproduziert nach: Hill (1975) Abb. 1
- c-11 Harpokratesstatuette, **Kat.-Nr. C3**, Zeichnung: VV
- c-12 Harpokratesstatuette, National-Museum Damaskus, **Kat.-Nr. C4**, reproduziert nach: Weber (2006) Taf. 47A
- c-13 Harpokratesstatuette, National-Museum Damaskus, **Kat.-Nr. C5**, Foto: VV, taken by courtesy of DGAM
- c-14 Harpokratesstatuette, National-Museum Damaskus, **Kat.-Nr. C6**, Foto: VV, taken by courtesy of DGAM
- c-15 Harpokratesstatuette, National-Museum Damaskus, **Kat.-Nr. C7**, Foto: VV, taken by courtesy of DGAM
- c-15^{bis} Harpokratesstatuette, National-Museum Beirut, Foto: VV, © Ministry of Culture/Directorate General of Antiquities - National Museum of Beirut
- c-16 Harpokratesstatuette, National-Museum Damaskus, **Kat.-Nr. C8**, Foto: VV, taken by courtesy of DGAM
- c-17 Harpokratesstatuette, National-Museum Damaskus, **Kat.-Nr. C9**, Foto: VV, taken by courtesy of DGAM
- c-18 Harpokratesstatuette, National-Museum Damaskus, **Kat.-Nr. C10**, reproduziert nach: Weber (2006) Taf. 28C
- c-19 Harpokratesstatuette, National-Museum Damaskus, **Kat.-Nr. C11**, reproduziert nach: Weber (2006) Taf. 28B
- c-20 Aphroditestatue, National-Museum Damaskus, Foto: VV, taken by courtesy of DGAM
- c-21 Harpokratesstatuette, Kunsthandel, reproduziert nach: Deutsch (2004) Lot #321
- c-22a Bronzeplakette, Museum Haifa, Foto: VV, taken by courtesy of Reuben and Edith Hecht Museum, University of Haifa, and IAA
- c-22b Aschenurne, Museum für Kunst und Gewerbe, Foto: VV, taken by courtesy of Museum für Kunst und

Gewerbe Hamburg

- c-23 Knabenrelief, reproduziert nach: Hauran III (2008) Abb. 21
- c-24 *entfällt*
- c-25 Sarapisstatue, Museum Bosra **Kat.-Nr. C12**, Fotos: VV, taken by courtesy of DGAM
- c-26 Sarapisstatue, National-Museum Damaskus **Kat.-Nr. C13**, Foto: VV, taken by courtesy of DGAM
- c-27 Sarapisstatue, National-Museum Damaskus, Fotos: VV, taken by courtesy of DGAM
- c-28 Sarapisrelief, National-Museum Damaskus, **Kat.-Nr. C14**, Fotos: VV, taken by courtesy of DGAM
- c-29 Sarapisbüste, National-Museum Damaskus, **Kat.-Nr. C15**, reproduziert nach: Weber (2006) Taf. 44A-D
- c-30 Spanhalter, National-Museum Damaskus, **Kat.-Nr. C16**, Zeichnung/Fotos: VV, taken by courtesy of DGAM
- c-31a Hermanubisstatue, Graeco-Roman Museum Alexandria, Fotos: VV, taken by courtesy of SCA
- c-31b/c Hermanubisstatuette, National-Museum Damaskus, ***Kat.-Nr. C17**, Fotos: VV, taken by courtesy of DGAM

C. 4. ZEUGNISSE RÖMISCHER ZEIT II

- c-32 Ammon-Inschrift, Museum Bosra, Foto: VV, taken by courtesy of DGAM
- c-33 Ammon-Inschrift, reproduziert nach: Sartre (2007) 30
- c-33^{bis} Ammon-Inschrift, reproduziert nach: PPUAES III A 5, S. 355
- c-34 Münze aus Bosra (Antoninus Pius), Foto: RPCO Volume IV, № 3530, © Ashmolean Museum (University of Oxford) <http://rpc.ashmus.ox.ac.uk/>
- c-35 Münze aus Bosra (Commodus), Foto: RPCO Volume IV, № 6733, © Ashmolean Museum (University of Oxford) <http://rpc.ashmus.ox.ac.uk/>
- c-36a Sarapis-Ammon-Büste, National-Museum Damaskus, **Kat.-Nr. C19**, Zeichnung: VV
- c-36b/c Sarapis-Ammon-Büste, National-Museum Damaskus, **Kat.-Nr. C19**, Foto: VV, taken by courtesy of DGAM
- c-37 Ammonkopf, Ny Carlsberg-Glyptothek, **Kat.-Nr. C20**, Fotos: VV, taken by courtesy of Ny Carlsberg-Glyptothek
- c-38 Ammonrelief, Museum Suweida, **Kat.-Nr. C21**, Fotos: VV, taken by courtesy of DGAM
- c-39 Grabrelief, National-Museum Damaskus, Foto: VV, taken by courtesy of DGAM
- c-40 Türsturz mit Ammonbüste, Museum Suweida, **Kat.-Nr. C22**, Fotos: VV, taken by courtesy of DGAM
- c-41 Sarkophag, Jordan Archaeological Museum, Fotos: VV, taken by courtesy of DoA
- c-42a Türsturz mit Ammonbüste, Detail, **Kat.-Nr. C22**, Foto: VV, taken by courtesy of DGAM
- c-42b Dionysos-Lampe, Museum Mallawi, Foto: VV, taken by courtesy of SCA
- c-42b Dionysos-Helios-Baal-Kopf, Louvre, reproduziert nach: Niehr (2003) Abb. 36

D. 2. GERASA

- d-1 Sarapisstatuette, Museum Gerasa, **Kat.-Nr. D1**, Fotos: VV, taken by courtesy of DoA
- d-2a Sarapisstatuette, Louvre, Foto: VV, taken by courtesy of Musée du Louvre
- d-2b Sarapisstatuette, Ägyptisches Museum Kairo, reproduziert nach: Kirwan (1934) Taf. 4
- d-3 Sarapismedaillon, Jordan Archaeological Museum, **Kat.-Nr. D2**, Fotos: VV, taken by courtesy of DoA
- d-4a Sarapismedaillon, Museum für Kunst und Gewerbe, Foto: VV, taken by courtesy of Museum für Kunst und Gewerbe Hamburg
- d-4b Sarapismedaillon, Graeco-Roman Museum Alexandria, reproduziert nach: Breccia (1934) Taf. 41
- d-4c Medaillon, Louvre, reproduziert nach: Karvonen-Kannas (1995) Taf. 74
- d-5 Sarapis-Lampe, Rockefeller-Museum, ***Kat.-Nr. D3**, Foto: VV, taken by courtesy of IAA
- d-6 Sarapis-Ammon-Lampe, **Kat.-Nr. D4**, reproduziert nach: Rosenthal-Heginbottom (1981) Taf. 16
- d-6a-c Sarapis-Ammon-Kopf, **Kat.-Nr. D5**, reproduziert nach: Weber, Gadara Decapolitana, Taf. 140B-D
- d-7 Gebälksofite (Gerasa), reproduziert nach: Detweiler (1938) Taf. 9c
- d-8 Harpokratesstatuette, Jordan Archaeological Museum, **Kat.-Nr. D6**, Foto: VV, taken by courtesy of DoA
- d-9 Statuette, Kunsthandel, Foto: Barakat-Gallery
- d-10 Harpokrateslampe, Kunsthandel, **Kat.-Nr. D7**, Foto: Barakat-Gallery
- d-11a Osirislampe, Agora Athen, reproduziert nach: Grandjouan (1961) Taf. 26
- d-11b Beslampe, ehem. Slg. Fouquet, reproduziert nach: Perdrizet (1921) Taf. 46
- d-12 Isisstatuette, Jordan Archaeological Museum, **Kat.-Nr. D8**, Fotos: VV, taken by courtesy of DoA
- d-13 Malchosinschrift und -monument, Umzeichnung und Rekonstruktionsversuch: VV
- d-14 Sarapis-Inschrift, Gerasa, Fotos: VV, taken by courtesy of DoA

D. 3. GADARA

- d-15 Sarapisstatuette, Kunsthandel, **Kat.-Nr. D9**, Foto: Barakat-Gallery
- d-16 Zeusstatuette, Antikensammlung München, Foto: VV, taken by courtesy of Antikensammlung München
- d-17 Sarapiskopf, Jordan Archaeological Museum, **Kat.-Nr. D10**, Fotos: VV, taken by courtesy of DoA
- d-18 Götterkopf, Ny Carlsberg-Glyptothek, reproduziert nach: Moltesen (2005) 111

D. 4. PELLA

- d-19 Sarapisstatue, Pella, **Kat.-Nr. D11**, Fotos: VV, taken by courtesy of DoA
 d-20a/b Sarapisstatue, ehem. Tempel von Kom Ombo, Fotos: O.Tausch, taken by courtesy of SCA
 d-20c Kaiserstatue, Caesarea, Foto: VV, taken by courtesy of IAA

D. 5. AMMAN

- d-22 *entfällt*
 d-23 Harpokratesstatuette, Jordan Archaeological Museum, **Kat.-Nr. D13**, Foto: VV, taken by courtesy of DoA
 d-24a Ammon-Relief, **Kat.-Nr. D14**, reproduziert nach: Butler (1919) 62 Abb. 41
 d-24b Ammon-Relief, **Kat.-Nr. D14**, Zeichnung: VV, nach Abb. d-24a
 d-25 Isisrelief, Jordan Archaeological Museum, **Kat.-Nr. D15**, Fotos: VV, taken by courtesy of DoA
 d-26 Hathorrelief, Jordan Archaeological Museum, **Kat.-Nr. D16**, Fotos: VV, taken by courtesy of DoA
 d-27 Osirisrelief, Jordan Archaeological Museum, **Kat.-Nr. D17**, Fotos: VV, taken by courtesy of DoA
 d-28a-d Umzeichnungen/Rekonstruktion, Zeichnung: VV
 d-29 Isisstatuette, ÄMB, Foto: by courtesy of ÄMB
 d-30 Grabaltar, Badisches Landesmuseum Karlsruhe, Fotos: VV, taken by courtesy of Badisches Landesmuseum Karlsruhe

E. ÄGYPTISCHE GÖTTER IN PETRA UND SÜDJORDANIEN

- e-1 Isisstatuette, Le musée Bible et Terre sainte, **Kat.-Nr. E1**, Foto: VV, Foto: VV, taken by courtesy of Le musée Bible et Terre sainte, Institut Catholique de Paris
 e-2 Statuenfragment, Petra, Foto: VV, taken by courtesy of DoA
 e-3 Isisstatuette, Jordan Archaeological Museum, **Kat.-Nr. E2**, Foto: VV, taken by courtesy of DoA
 e-4 Isistäfelchen, **Kat.-Nr. E3**, reproduziert nach: Parlasca (1990) Taf. 5, 19
 e-5 Isistäfelchen, **Kat.-Nr. E4**, reproduziert nach: Parlasca, Probleme, Abb. 3.
 e-6 Aphroditestatuetten, ÄMB, Foto: D. Henkel, taken by courtesy of ÄMB
 e-7 Isisstatuette, **Kat.-Nr. E5**, reproduziert nach: el-Khoury, Figurines, 155 Nr. 38
 e-8 Isisstatuette, Jordan Archaeological Museum, **Kat.-Nr. E6**, Foto: VV, taken by courtesy of DoA
 e-9 Isisstatuette, Jordan Archaeological Museum, **Kat.-Nr. E7**, Fotos: VV, taken by courtesy of DoA
 e-10 Isisstatuette, **Kat.-Nr. E8**, reproduziert nach: el-Khoury, Figurines, 155 Nr. 36
 e-11 Isisstatuette, **Kat.-Nr. E10**, reproduziert nach: el-Khoury, Figurines, 155 Nr. 35
 e-12 Isisstatuette, **Kat.-Nr. E11**, reproduziert nach: McKenzie (2003) Abb. 174
 e-13 Betyl, **Kat.-Nr. E12**, reproduziert nach: Lindner (1988) Abb. 5
 e-14 ez-Zantur I, Grundrisse, reproduziert nach: Stucky, Die nabat. Bauten, Ez-Zantur I, Abb. 15/16
 e-15 Isisstatuette, **Kat.-Nr. E13**, reproduziert nach: el-Khoury, Figurines, 155 Nr. 33
 e-16 Isisstatuette, **Kat.-Nr. E14**, reproduziert nach: el-Khoury, Figurines, 156 Nr. 43; Foto: VV, taken by courtesy of DoA
 e-17 Isisstatuette, **Kat.-Nr. E15**, reproduziert nach: el-Khoury, Figurines, 156 Nr. 45
 e-17^{bis} Isisstatuette, **Kat.-Nr. E16**, reproduziert nach: Parlasca (1990b) Taf. 36, 2
 e-17^{ter} Isisstatuette, **Kat.-Nr. E17**, reproduziert nach: Parlasca, Probleme, Abb. 2
 e-17^{quater} Isisstatuette, **Kat.-Nr. E18**, reproduziert nach: el-Khoury, Figurines, 156 Nr. 39
 e-17^{quinquies} Isisstatuette, **Kat.-Nr. E19**, Zeichnung: VV
 e-18 Nischenheiligtum, Sidd el-Mreriye, Foto: VV, taken by courtesy of DoA
 e-19 Nischenheiligtum – Nische A, Sidd el-Mreriye, Fotos: VV, taken by courtesy of DoA
 e-20 Isiskopf, Rheinisches Landesmuseum Trier, Foto VV, taken by courtesy of Rheinisches Landesmuseum Trier
 e-21 Nischenheiligtum – Nische B, Sidd el-Mreriye, Foto: VV, taken by courtesy of DoA
 e-22 Nischenheiligtum, Wadi Wigheit, Fotos: VV, taken by courtesy of DoA
 e-23 Isisstatuette aus Hermupolis, reproduziert nach: Roeder (1940) Taf. 14e
 e-23^{bis} Isisstatuette, Ägyptisches Museum Kairo, reproduziert nach: Dunand (2000) 54
 e-24 Isisstatue, Royal Museum Stockholm, reproduziert nach: Touati (1998) Taf. 8.1
 e-25 Isisstatue, Museo Civico Archeologico Fiesole, Foto: VV, taken by courtesy of Museo Civico Archeologico Fiesole
 e-26 Statue der Anadyomene, reproduziert nach: LIMC 2 (1984) Nr. 667., s. v. Aphrodite (A. Delivorrias)
 e-27 Statuette der Isis-Thermuthis, Ny Carlsberg-Glyptotek Æ.I.N. 1463, reproduziert nach: Fjeldhagen (1995) 67
 e-28 Isisstatuette aus Tuna el-Gebel (Dep. Eschmun), reproduziert nach: Flossmann/Schütze (2008) Abb. 10
 e-29 Grabstatue, National-Museum Damaskus, Foto: VV, taken by courtesy of DGAM
 e-30a Nabatäische Münze, reproduziert nach: Schwentzel (2005) Abb. 10
 e-30b Nabatäische Münze, reproduziert nach: Schwentzel (2005) Abb. 15

- e-31 Eros-Harpokrates(?)-Statuette, reproduziert nach: Grawehr (2007) Abb. 4
- e-32 Harpokrates-Täfelchen, **Kat.-Nr. E20**, reproduziert nach: Barret (1998) Abb. 6.90
- e-33 Harpokrates-Täfelchen, **Kat.-Nr. E21**, reproduziert nach: Parlasca, Probleme, Abb. 4
- e-34 Harpokrates-Täfelchen, Jordan Archaeological Museum, **Kat.-Nr. E22**, Foto: VV, taken by courtesy of DoA
- e-35 Harpokratesstatuette, Archaeological Museum Petra, **Kat.-Nr. E23**, Foto: VV, taken by courtesy of DoA
- e-36 Harpokratesstatuette, **Kat.-Nr. E24**, reproduziert nach: Parlasca, Probleme, Abb. 5
- e-37 Harpokratesamulett, **Kat.-Nr. E25**, Foto: R. Wenning
- e-38 Harpokratesamulett, **Kat.-Nr. E26**, Foto: R. Wenning
- e-39 Harpokratesamulett, Archaeological Museum Petra, **Kat.-Nr. E27**, Foto: VV, taken by courtesy of DoA
- e-40 Harpokratesstatuette, ***Kat.-Nr. E29**, reproduziert nach: Parlasca, Probleme, Abb. 6
- e-41 Harpokratesstatuette, Museum Ismailiya, Foto: VV, taken by courtesy of SCA
- e-42 Sarapisbüste, **Kat.-Nr. E31**, reproduziert nach: Hammond (2003) Abb. 247
- e-43 Sarapiskopf, **Kat.-Nr. E30**, reproduziert nach: French (1994) Abb. 1 u. 2
- e-44 Sarapisfuß, Archaeological Museum Petra, **Kat.-Nr. E33**, Fotos: VV taken by courtesy of DoA
- e-45 Sarapisgemme, **Kat.-Nr. E32**, reproduziert nach: Henig (2001) 342
- e-46 Isisstatue, ***Kat.-Nr. E35**, reproduziert nach: Weber, Gadara Decapolitana, Taf. 179D
- e-47 Schrein in E125, Humayma, reproduziert nach: Reeves (2009) Abb. 2

F. EPILOG: ZU ZEUGNISSEN ÄGYPTISCHER GÖTTER AUS SYRIEN UND LIBANON

- f-1 Apisaltar, National-Museum Damaskus, Fotos: VV, taken by courtesy of DGAM
- f-2a Apisstatuette aus Rihab, reproduziert nach: Steuernagel (1925) Taf. 49a
- f-2b Apisstatuette, ÄMB, Foto: VV, taken by courtesy of ÄMB
- f-3 Kalksteinkapitell, National-Museum Aleppo, Foto: VV, taken by courtesy of DGAM
- f-4 Terrakotta-Statuette, Museum Ma'arat an-Naman, Fotos: VV, taken by courtesy of DGAM
- f-5 Terrakotta-Statuette, Museum Ma'arat an-Naman, Fotos: VV, taken by courtesy of DGAM
- f-6 Terrakotta-Statuette, Ny Carlsberg-Glyptotek, Foto: VV, taken by courtesy of Ny Carlsberg-Glyptotek
- f-7 Isisstatuette, National-Museum Aleppo, Fotos: VV, taken by courtesy of DGAM
- f-8 Isisstatuette, Museum Alba Julia, Foto: Alfred Schäfer
- f-9 Frauenstatue, Qala'at Siman, Fotos: VV, taken by courtesy of DGAM
- f-10 Kasettendecke, sog. Bacchus-Tempel Baalbek, Foto: VV, taken by courtesy of Ministry of Culture/Directorate General of Antiquities of Lebanon
- f-11 Schlußstein mit Göttinnenbüste, reproduziert nach: Jones (1960) 66f.
- f-12a/b Tempel von Kharayeb, Fotos: VV, taken by courtesy of Ministry of Culture/Directorate General of Antiquities of Lebanon
- f-12c Statuette aus Kharayeb, National-Museum Beirut, Foto: VV, © Ministry of Culture/Directorate General of Antiquities - National Museum of Beirut
- f-13 Isisköpfchen, Museum Byblos, Fotos: VV, © Ministry of Culture/Directorate General of Antiquities - Museum Byblos
- f-14a Statue aus Beirut, Antikensammlung Berlin, reproduziert nach: Blümel (1938) Taf. 57
- f-14b Detail des vorigen, Foto: VV, taken by courtesy of Antikensammlung Staatliche Museen Berlin - Preußischer Kulturbesitz
- f-15 Isisstatuette aus der Gegend von Sidon, reproduziert nach: Contenau (1920) Abb. 391.
- f-16 Sarapiskopf aus Tyros. Museum of St. Anna, Foto: VV, taken by courtesy of the Pères-Blancs de Sainte-Anne
- f-17 Uräenfries, Tyros, Foto: VV, taken by courtesy of Ministry of Culture/Directorate General of Antiquities of Lebanon
- f-18 Uräus, ÄMB, Foto: VV, taken by courtesy of ÄMB
- f-19 Uräenfries, Roemer- und Pelizaeus-Museum Hildesheim, Foto: VV, taken by courtesy of Roemer- und Pelizaeus-Museum Hildesheim
- f-20 Uräenfries, ÄMB, reproduziert nach: Roullet (1972) Abb. 49

ABKÜRZUNGSVERZEICHNISSE

1. Abkürzungen

AA	Archäologischer Anzeiger
AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
ADAIK	Abhandlungen des deutschen archäologischen Instituts Kairo
ADAJ	Annual of the Department of Antiquities in Jordan
ADPV	Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins
AJA	American Journal of Archaeology
AM	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Athen
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
ANSMN	American Numismatic Society Museum Notes
AW	Antike Welt
BABesch	Bulletin antieke Beschaving
BAR	British Archaeological Reports
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BCH	Bulletin de correspondance hellénique
BIFAO	Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale
BJb	Bonner Jahrbücher
BL	Berichtigungsliste der Griechischen Papyrusurkunden aus Ägypten
BMB	Bulletin du Musée de Beyrouth
CdÉ	Chronique d'Égypte
CE	The Coptic Encyclopedia 1-8, hrsg. v. A. S. Atiya (1991).
CRAI	Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres
DaM	Damaszener Mitteilungen
DDDB*	Dictionary of deities and demons in the Bible, hrsgg. v. K. v. d. Toorn u. a. (1995).
DNP*	Der Neue Pauly
EAAE*	Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt, hrsgg. v. K. A. Bard – S. D. Shubert (1999).
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain
ESI	Excavations and Surveys in Israel (engl. v. Hadashot Arkheologiyot)
FIFAO	Fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale
HarvTheolR	Harvard Theological Review
IEJ	Israel Exploration Journal
INJ	Israel Numismatic Journal
JARCE	Journal of the American Research Center in Egypt
JdI	Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts
JEA	Journal of Egyptian Archaeology
JHS	Journal of Hellenic Studies
JRA	Journal of Roman Archaeology
JRS	Journal of Roman Studies
KLH	Kleines Lexikon des Hellenismus ² (1993).
LBK	Lexikon zur byzantinischen Kunst 1ff. (1966ff.).

LCL	Loeb Classical Library
LIMC*	Lexicon iconographicum mythologiae classicae
LSJ*	H. G. Liddell – R. Scott, H. S. Jones u. a., Greek-English Lexicon. Revised Supplement (1996).
MDAIK	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Abteilung Kairo
MEFRA	Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome. Antiquité
MUSJ	Mélanges de l'université Saint-Joseph
NEAEHL	New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land 1-5 (1993)
NTOA	Novum Testamentum et orbis antiquus
RGRW	Religions in the Graeco-Roman World
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
PEQ	Palestine Exploration Quarterly
PEFQuSt	Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement
QDAP	Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine
RA	Revue archéologique
RÄRG	H. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte (1952).
RB	Revue Biblique
RdA	Revue d'Archéologie
RE*	Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,
RGRW	Religions in the Graeco-Roman World
RM	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Rom
SAK	Studien zur Altägyptischen Kultur
SB*	Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Ägypten
SCI	Scripta Classica Israelica
SEG*	Supplementum epigraphicum graecum
TRE*	Theologische Realenzyclopädie 1-36 (1977-2004)
ZÄS	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

* Einzelne Beiträge und Lemmata werden aus Platzgründen nicht extra verzeichnet, finden sich aber in den Fußnoten der Kapitel zitiert.

2. Literarische Quellen*

Abodah sarah	Abodah sarah, oder Der Götzendienst, ein Traktat aus dem Talmud, übers. v. F. C. Ewald (1856).
Aelian, de natura animalium	Aelian, On the characteristics of animals, in three volumes, hrsg. u. übers. v. A. F. Scholfield. LCL (1958f.).
Aischylos	Aischylos, Tragödien und Fragmente, hrsg. v. B. Zimmermann u. übers. v. O. Werner (2011).
Apuleius, Metam.	Apuleius, Metamorphosen, hrsg. u. übers. v. R. Helm (1956).
Aristeas	Aristeas. Der König und die Bibel, hrsg. u. übers. v. K. Brodersen (2008).
Arrian, Anabasis	Arrian, Anabasis Alexandri, hrsg. u. übers. v. E. I. Robson. LCL (1929f.).
Athanasius, contra gentes	Athanase d'Alexandrie, Contre les païens, hrsg. u. übers. v. P. T. Camelot. Sources chrétiennes 18bis ² (1977).
Clem. Alex., Protreptikos	Clement of Alexandria, The Exhortations to the Greeks etc., hrsg. u. übers. v. G. W. Butterworth. LCL (1919).
Cassius Dio	Dio's Roman history, in nine volumes, hrsg. u. übers. v. E. Cary. LCL (1914ff.).
Diodor	Diodorus of Sicily, hrsg. u. übers. v. C. H. Oldfather. LCL (1933ff.)
Diogenes Laertius	Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, übers. v. O. Apelt – H. G. Zekl ³ (1990).
Epiphanius, Panarion	The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (1-46), übers. von F. Williams ² (2009).
Eusebius, Märtyrer	Eusebius, Werke II 2. Die Kirchengeschichte, hrsgg. v. E. Schwartz – Th. Mommsen ² (1999) 907-950.
Eusebius, Praeparatio	Eusèbe de Césarée, La préparation évangélique. Livres VIII-X, hrsg. u. übers. v. G. Schroeder. Sources chrétiennes 369 (1991).
FGH	F. Jacoby, Die Fragmente der griechischen Historiker (1923ff.)
Herodot	Herodotus, in four volumes, hrsg. u. übers. v. A. D. Godley. LCL (1920ff.).
Hesychios	Hesychii Alexandrini lexicon, hrsg. v. K. Latte (1953-1966).
Homer, Odyssee	Homer, Odyssee, hrsg. u. übers. v. J. H. Voß (2008).
Horapollon, Hieroglyphika	Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch, hrsg. u. übers. v. H. J. Thissen. Archiv für Papyrusforschung 6 (2001).
Hyginus	Hygini, de astronomia, hrsg. u. übers. v. G. Viré (1992).
Iamblichus, de vita Pythagorica	Iamblich, Pythagoras: Legende, Leben, Lebensgestaltung, hrsgg. u. übers. v. M. v. Albrecht u. a. (2002).
Josephus, Antiquitates – de bello Iudaico	Josephus, in nine volumes, hrsg. u. übers. v. H. S. J. Thackeray u. a. LCL (1926ff.).
Julian, Briefe	The Works of the Emperor Julian III, hrsg. u. übers. v. W. C. Wright. LCL (1923/53).
LXX	Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, hrsg. v. A. Rahlfs ⁸ (1935).
Macrobius	Macrobius, Saturnalia, Volume I, books 1-2. hrsg. u. übers. v. R. A. Kaster. LCL (2011).
Nonnos, Dionysiaka	Nonnos, Dionysiaka, hrsg. und übers. v. W. H. D. Rouse. LCL (1911ff).
Pausanias	Pausanias, Description of Greece, hrsg. u. übers. v. W. H. S. Jones. LCL (1918ff.)
Plin., nat. hist.	C. Plinius Secundus d.Ä., Naturkunde, hrsg. u. übers. v. R. König u. a. Tusculum (1973ff.).

* Für die Bücher des Neuen und Alten Testaments wurde verwendet: Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes, deutsche Ausgabe hrsg. v. D. Arenhoevel u. a. ¹⁵(1968).

Plutarch, de Iside	Plutarch, Drei Religionsphilosophische Schriften, übers. u. hrsg. v. H. Görgemanns (2003) 136-284, 340-413 (Kommentar).
Plutarch, Vitae	Plutarch's Lives, in eleven volumens, hrsg. u. übers. v. B. Perrin. LCL (1914ff.).
Ps.Lukian, de dea Syria	Lucian IV, hrsg. u. übers. v. A. M. Harmon. LCL (1925).
Pseudo-Scylax, Periplus	Pseudo-Scylax, Periplus, hrsg. Geographi Graeci Minores I, hrsg. v. C. Müller (1855/1990).
Ptolemaios, Geographika	Klaudios Ptolemaios, Handbuch der Geographie, hrsg. u. übers. v. A. Stückelberger (2006).
Sophokles	Sophocles, in two volumes, hrsg. u. übers. v. F. Storr. LCL (1912-1913).
Stephanus Byzantius, Ethnica	Stephani Byzantii Ethnica I - IV, hrsg. u. übers. v. M. Billerbeck (2006 - 2016).
Strabon, Geographika	The Geography of Strabo, hrsg. u. übers. v. H. L. Jones. LCL (1917-1932).
Suda	Suidae lexicon, hrsg. v. A. Adler (1928ff.).
Sueton	Suetonius, hrsg. u. übers. v. J. C. Rolfe. LCL (1913-14).
Tac. hist.	Tacitus, Historien, hrsg. u. übers. v. J. Borst. Tusculum (2011).
Vergil, Aeneis	Vergil, Aeneis, hrsg. u. übers. v. J. Götte (1988).

3. Papyri und Ostraka

- BGU II Aegyptische Urkunden aus den Königlichen Museen zu Berlin, Griechische Urkunden II (1898).
- BGU V Der Gnomon des Idios Logos. Erster Teil: Der Text, hrsg. v. W. Schubart. BGU V (1919).
- BGU XIII Aegyptische Urkunden aus den Staatlichen Museen zu Berlin, Griechische Urkunden XIII, hrsg. v. W. M. Brashear (1976).
- CPR XV Corpus Papyrorum Raineri XV. Griechische Texte XI, Papiri greci di Socnopaiou Nesos e dell'Arsinoites, hrsg. v. G. Messeri Savorelli (1990).
- Enteuxeis Enteuxeis. Requêtes et plaintes adressées au Roi d'Égypte au IIIe siècle avant J.-C., hrsg. v. O. Guéraud (1931).
- O. Claud. I Mons Claudianus. Ostraca graeca et latina I, hrsgg. v. J. Bingen u. a. (1992).
- O. Wilcken U. Wilcken, Griechische Ostraka aus Aegypten und Nubien. Ein Beitrag zur antiken Wirtschaftsgeschichte I (1899).
- P. Aberdeen Catalogue of Greek and Latin Papyri and Ostraca in the Possession of the University of Aberdeen, hrsg. v. E. G. Turner (1939).
- P. Achmîm Les Papyrus grecs d'Achmîm à la Bibliothèque Nationale de Paris, hrsg. v. P. Collart (1930 = BIFAO 31, 1931).
- P. Cair. Zen. Zenon Papyri I - IV. Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, hrsg. v. C. C. Edgar (1925-1931)
- P. David Antidoron Martino David oblatum, Miscellanea Papyrologica, hrsgg. v. E. Boswinkel u. a. Papyrologica Lugduno-Batava XVII (1968).
- P. Dura The Excavations at Dura-Europos conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters, Final Report V 1. The Parchments and Papyri, hrsgg. v. C. B. Welles u. a. (1959).
- P. Florenz III Papiri greco-egizii, Papiri Fiorentini III. Documenti e testi letterari dell'età romana e bizantina, hrsg. v. G. Vitelli (1915).
- P. Giessen Griechische Papyri im Museum des oberhessischen Geschichtsvereins zu Giessen, hrsgg. v. O. Eger u. a. (1910).
- PGM K. Preisendanz, Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri. 2. verb. Aufl. mit Ergänzungen v. K. Preisendanz u. E. Heitsch (1973).
- P. Köln Kölner Papyri 1, bearb. v. B. Kramer – R. Hübner. Papyrologica Coloniensia VII (1976).
- P. Köln 12 Kölner Papyri 12. Papyrologica Coloniensia VII 12 (2010).
- P. Lond. VII The Zenon Archive. Greek Papyri in the British Museum VII, hrsg. v. T. C. Skeat (1974).
- P. Mich. I Michigan Papyri I. Zenon Papyri, hrsg. v. C. C. Edgar (1931).
- P. Mich. VIII Michigan Papyri VIII. Papyri and Ostraca from Karanis, Second Series, hrsgg. v. H. C. Youtie – J. G. Winter (1951).
- P. New York B. Nielsen – K. A. Worp, New Papyri from the New York University Collection II, ZPE 136, 2001, 125-144.
- P. Oxf. Some Oxford Papyri, hrsg. v. E. P. Wegener. Papyrologica Lugduno-Batava IIIA and IIIB (1942).
- P. Oxyr. VIII The Oxyrhynchus Papyri VIII, hrsg. v. A. S. Hunt (1911).
- P. Oxyr. XI The Oxyrhynchus Papyri XI, hrsgg. v. B. P. Grenfell – A. S. Hunt (1915).
- P. Oxyr. XII The Oxyrhynchus Papyri XII, hrsgg. v. B. P. Grenfell – A. S. Hunt (1916).
- P. Oxyr. XVI The Oxyrhynchus Papyri XVI, hrsgg. v. B. P. Grenfell u. a. (1924).
- P. Oxyr. XXVII The Oxyrhynchus Papyri XXVII, hrsgg. v. E. G. Turner u. a. (1962).
- P. Oxyr. XXXI The Oxyrhynchus Papyri XXXI, hrsgg. v. J. W. B. Barns u. a. (1966).
- P. Oxyr. XLII The Oxyrhynchus Papyri XLII, hrsg. v. P. J. Parsons (1974).

- P. Oxyr. XLIX The Oxyrhynchus Papyri XLIX, hrsgg. v. A. Bülow-Jacobsen – J. E. G. Whitehorne (1982).
- P. Panop. Papyri from Panopolis in the Chester Beatty Library Dublin, hrsg. v. T. C. Skeat (1964).
- P. Phil. Papyrus de Philadelphie, hrsg. v. J. Scherer (1947).
- P. Reinach P. Collart, Les papyrus Théodore Reinach. Tome II, BIFAO 39, 1940, 1-136.
- P. Ross. Georg. III Papyri russischer und georgischer Sammlungen III. Spättrömische und byzantinische Texte, hrsgg. v. G. Zereteli – P. Jernstedt (1930).
- P. Rylands IV Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library IV. Documents of the Ptolemaic, Roman and Byzantine Periods, hrsgg. v. C.H. Roberts – E.G. Turner (1952).
- P. Strassburg Griechische und griechisch-demotische Ostraka der Universitäts- und Landesbibliothek zu Strassburg im Elsass I, hrsg. v. P. Viereck. (1923)
- PSI IX Papiri greci e latini IX. Pubblicazioni della Società Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto (1929).
- P. Tebt III 2 The Tebtunis Papyri III 2, hrsgg. v. A. S. Hunt u. a. (1938).
- P. Tebt. Tait J. W. Tait, Papyri from Tebtunis in Egyptian and in Greek. Egypt Exploration Society. Texts from Excavations 3 (1977).
- P. Yadin Y. Yadin, Greek Papyri, in: N. Lewis (Hrsg.), The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters (1989).
- Suppl. Mag. II Supplementum Magicum II, hrsg. v. R. W. Daniel – F. Maltomini. Papyrologica Coloniensia 16, 2 (1992).
- UPZ Urkunden der Ptolemäerzeit, hrsg. v. U. Wilcken – I. Papyri aus Unterägypten (1927), II. Papyri aus Oberägypten (1935-1957).
- W. Chrest. U. Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde I 2. Chrestomathie (1912).

4. Inschriften

- | | |
|----------------------------|--|
| I. Alexandrie | E. Bernand, Inscriptions grecques d'Alexandrie ptolémaïque. Bibliothèque d'étude 133 (2001). |
| I. Alexandrie impériale | F. Kayser, Recueil des inscriptions grecques et latines non funéraires d'Alexandrie impériale (Ier-IIIe s. apr. J.-C.). Bibliothèque d'étude 108 (1994). |
| I. Breccia Alexandrie | E. Breccia, Iscrizioni greche e latine. Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée d'Alexandrie (1911). |
| IC I | Inscriptiones Creticae I. Tituli Cretae mediae praeter Gortynios, hrsg. v. M. Guarducci (1935). |
| IC II | Inscriptiones Creticae II. Tituli Cretae occidentalis, hrsg. v. M. Guarducci (1939). |
| I. Caesarea | C. M. Lehmann u. a., The Greek and Latin Inscriptions of Caesarea Maritima. The Joint Expedition to Caesarea Maritima Excavations Reports V (2000). |
| I. Chios | Graf (1985). |
| I. Delta I | A. Bernand, Le Delta égyptien d'après les textes grecs I. Les confins libyques (1970). |
| I. Ephesos II | Die Inschriften von Ephesos II, hrsgg. v. C. Börker u. a. Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 12 (1979). |
| I. Ephesos IV | Die Inschriften von Ephesos IV, hrsgg. v. H. Engelmann u. a. Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 14 (1980). |
| I. Ephesos V | Die Inschriften von Ephesos V, hrsgg. v. C. Börker – R. Merkelbach. Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 15 (1980) |
| I. Ephesos VII | Die Inschriften von Ephesos VII 1, hrsgg. v. R. Meriç u. a. Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 17 (1981). |
| I. Erythrai/
Klazomenai | Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai. hrsgg. v. H. Engelmann – R. Merkelbach. Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 2 (1973) . |
| I. Fayoum | É. Bernand, Recueil des inscriptions grecques du Fayoum I. La "mérés" d'Hérakleidès (1975). – II. La "mérés" de Thémistos (1981). – III. La "mérés" de Polémon (1981). |
| IG II/III ² | Inscriptiones Graecae II et III, Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores. Pars III, fasc. 1, hrsg. v. J. Kirchner (1935). |
| IG IV | Inscriptiones graecae Aeginae, Pityonesi, Cecryphaliae, Argolidis, hrsg. v. M. Fraenkel (1902). |
| IG V 1 | Inscriptiones Graecae V 1. Inscriptiones Laconiae et Messeniae, hrsg. v. W. Kolbe. (1913). |
| IG VII | Inscriptiones Graecae VII. Inscriptiones Megaridis, Oropiae, Boeotiae, hrsg. v. W. Dittenberger (1892). |
| IG X 2, 1 | Inscriptiones Graecae X. Inscriptiones Epiri, Macedoniae, Thraciae, Scythiae. Pars II, fasc. 1. Inscriptiones Thessalonicae et viciniae, hrsg. v. C. Edson (1972). |
| IG XII 1 | Inscriptiones Graecae, XII. Inscriptiones insularum maris Aegaei praeter Delum 1. Inscriptiones Rhodi, Chalces, Carpathi cum Saro, Casi, hrsg. v. F. H. v. Gaertringen (1895). |
| IG XIV | Inscriptiones Graecae XIV. Inscriptiones Siciliae et Italiae, additis Galliae, Hispaniae, Britanniae, Germaniae inscriptionibus, hrsg. v. G. Kaibel (1890). |
| I. Galatia | Regional Epigraphic Catalogues of Asia Minor II. The Ankara District, The Inscriptions of North Galatia, hrsgg. v. S. Mitchell u. a. BAR Int. Ser. 135 (1982). |
| I. Gerasa | C. B. Welles, The Inscriptions, in: C. H. Kraeling (Hrsg.), Gerasa. City of the Dekapolis (1938) 355-496. |
| I. Gebel Silsile | F. Preisigke – W. Spiegelberg, Ägyptische und griechische Inschriften aus den Steinbrüchen des Gebel Silsile (Oberägypten) (1915). |
| IGLS VI | Inscriptions grecques et latines de la Syrie VI. Baalbek et Beqa', hrsg. v. J.-P. Rey-Coquais. (1967). |
| IGLS XIII 1 | Inscriptions grecques et latines de la Syrie XIII 1. Bostra, hrsg. v. M. Sartre (1982). |
| IGLS XXI 4 | s. I. Jord. 4. |

IGR III	Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes, tomus tertius, hrsg. v. R. Cagnat (1906).
I. Hadrianoi/ Hadrianeia	Die Inschriften von Hadrianoi und Hadrianeia, hrsg. v. E. Schwertheim. Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 33 (1987).
I. Jew.	W. Horbury – D. Noy, Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt (1992).
I. Jord. 4	Inscriptions grecques et latines de la Syrie XXI. Inscriptions de la Jordanie 4, hrsg. v. M. Sartre (1993).
I. Jud. Or.	Inscriptiones Judaicae Orientis I. Eastern Europe, hrsgg. v. D. Noy u. a.. Texts and Studies in Ancient Judaism 101 (2004). – III. Syria and Cyprus, hrsgg. v. D. Noy – H. Bloedhorn. Texts and Studies in Ancient Judaism 102 (2004).
I. Knidos	Die Inschriften von Knidos I, hrsg. v. W. Blümel. Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 41 (1992).
I. Kourion	T. B. Mitford, The Inscriptions of Kourion. Memoirs of the American Philosophical Society 83 (1971).
I. Louvre	É. Bernand, Inscriptions grecques d'Égypte et de Nubie au Musée du Louvre (1992).
I. Magnesia	O. Kern, Die Inschriften von Magnesia am Maeander (1900).
I. Memnon	A. Bernand – É. Bernand, Les inscriptions grecques et latines du Colosse de Memnon. Bibliothèque d'étude 31 (1960).
I. métriques	É. Bernand, Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine. Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte. Annales littéraires de l'Université de Besançon 98 (1969).
I. Milet 3	P. Hermann – D. Feissel, Milet VI. Inschriften von Milet 3 (2006).
I. Pan	A. Bernand, Pan du Désert (1977).
I. Paneion	A. Bernand, Le Paneion d'El-Kanaïs. Les inscriptions grecques (1972).
I. Pergamon	M. Fränkel, Die Inschriften von Pergamon I. Bis zum Ende der Königszeit (1890) – II. Römische Zeit (1895).
I. Perge	Die Inschriften von Perge II, hrsg. v. S. Şahin. Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 61 (2004).
I. Philae I/II	A. Bernand, Les inscriptions grecques de Philae I. Époque ptolémaïque (1969) – É. Bernand, Les inscriptions grecques et latines de Philae II. Haut et Bas Empire (1969).
I. Portes	A. Bernand, Les Portes du désert. Recueil des inscriptions grecques d'Antinooupolis, Tentyris, Koptos, Apollonopolis Parva et Apollonopolis Magna (1984).
I. Salamis XIII 2	Salamine de Chypre XIII. Testimonia Salaminia 2. Corpus épigraphique, hrsgg. v. J. Pouilloux u. a. (1987).
I. Smyrna II 1	Die Inschriften von Smyrna II 1, hrsg. v. G. Petzl. Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 24 (1987).
I. Syringes	J. Baillet, Inscriptions grecques et latines des tombeaux des rois ou Syringes à Thebes I (1920), II (1923), III (1926).
I. Thèbes	A. Bernand, De Thèbes à Syène (1989).
I. Varsovie	A. Lajtar – A. Twardecki, Catalogue des inscriptions grecques du Musée National de Varsovie. The Journal of Juristic Papyrology Supplements 2 (2003).
MAMA VI	Monuments and Documents from Phrygia and Caria, hrsgg. v. W. H. Buckler – W. M. Calder. Monumenta Asiae Minoris Antiqua VI (1939).
OGIS	W. Dittenberger, Orientis Graeci Inscriptiones Selectae I-II (1903-1905).
PPUAES III A 5	Publications to the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904 – 1905 and 1909 III. Greek and Latin Inscriptions in Syria, Section A. Southern Syria, Part 5. Hauran Plain and Djebel Hauran, hrsgg. v. E. Littmann u. a. (1915).
RICIS	L. Bricault, Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques I - III. Mémoires de

	l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 31 (2005).
RICIS Suppl.	L. Bricault, RICIS. Supplément I, Bibliotheca Isiaca 1, 2008, 77-130.
SIRIS	L. Vidman, Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 28 (1969).
Steinepigramme	R. Merkelbach – J. Stauber (Hrsgg.), Steinepigramme aus dem Griechischen Osten 4 (2002).
TAM III	Tituli Asiae Minoris III. Tituli Pisidiae linguis Graeca et Latina conscripti. Tituli Termessi et agri Termessensis, hrsg. v. R. Heberdey (1941).
TAM V 1	Tituli Asiae Minoris V. Tituli Lydiae, linguis Graeca et Latina conscripti 1. Regio septentrionalis, ad orientem vergens, hrsg. v. P. Herrmann (1981).
TAM V 2	Tituli Asiae Minoris V. Tituli Lydiae, linguis Graeca et Latina conscripti 2. Regio septentrionalis, ad occidentem vergens, hrsg. v. P. Herrmann (1989).
Waddington (1870)	W. H. Waddington, Inscriptiones grecques et latines de la Syrie (1870).

5. Bibliographie

A

- Abdalla (1992) A. Abdalla, Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt. Liverpool Monographs in Archaeology and Oriental Studies (1992).
- Abdul-Hak (1951) S. u. A. Abdul-Hak, Catalogue illustré du département des antiquités gréco-romaine au Musée de Damas (1951).
- Abel (1927) F.-M. Abel, Inscriptions de Gêrasa, RB 36, 1927, 249-256.
- Abel (1967) F. M. Abel, Géographie de la Palestine I. Géographie physique et historique. – II. Géographie politique. Les villes ³(1967).
- Adler/Seligsohn (1902) E.-N. Adler – M. Seligsohn, Une nouvelle chronique samaritaine (suite), Revue des Études Juives 45, 1902, 70-98.
- Adriani (1940) A. Adriani, Sanctuaire de l'époque romaine à Ras el Soda, Annuaire du Musée gréco-romain d'Alexandrie 1935-1939 (1940) 136-148.
- Adriani (1961) A. Adriani, Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano A II (1961).
- Affholder-Gérard (1990) B. Affholder-Gérard, Angers – Musée Pincé. Collections Égyptiennes. Inventaires des collections publiques françaises 35 (1990).
- Aggoula (1985) B. Aggoula, Inscriptions et graffites araméens d'Assour. Istituto universitario orientale. Supplementi agli Annali, Suppl. 43 (1985).
- Agady (2002) S. Agady u. a. Byzantine Shops in the Street of the Monuments at Bet Shean (Scythopolis), in: L.V. Rutgers (Hrsg.), What has Athens to Do with Jerusalem. Fs. G. Foerster (2002) 423-506.
- Ägypten (2005) Ägypten. Griechenland. Rom. Abwehr und Berührung. Ausstellungskatalog Frankfurt/Main, hrsgg. v. H. Beck u. a. (2005).
- Aharoni (1975) Y. Aharoni, Chronique Archéologique, RB 82, 1975.
- Aland (1988) K. Aland, Wörterbuch zum Neuen Testament ⁶(1988).
- Albertz II (1997) R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2. Vom Exil bis zu den Makkabäern. Grundrisse zum Alten Testament 8 ²(1997).
- Alpass (2010) P. Alpass, The Basileion of Isis and the Religious Art of Nabataean Petra, Syria 87, 2010, 93-113.
- Aliquot (2004) J. Aliquot, Aegyptiaca et Isiaca de la Phénicie et du Liban aux époques hellénistique et romaine, Syria 81, 2004, 201-228.
- Aliquot (2009) J. Aliquot, La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain. Bibliothèque archéologique et historique 189 (2009).
- Altheim (1964) F. Altheim, Sarapis, in: F. Altheim – R. Stiehl, Die Araber in der alten Welt I. Bis zum Beginn der Kaiserzeit (1964) 17-30.
- Altmann (1905) W. Altmann, Die römischen Grabaltäre der römischen Kaiserzeit (1905).
- Amr (1991) K. 'Amr, Preliminary Report on the 1991 Season on the 1991 at Zurrabah, ADAJ 35, 1991, 313-321.
- Antiquités (1912) Antiquités égyptiennes, grecques et romaines. Collections Jean P. Lambros, Athènes – Giovanni Dattari, Le Caire. Auktionskatalog Paris (1912).
- Apis G. J. F. Kater-Sibbes – M. J. Vermaseren, Apis I. The Monuments of the Hellenistic-Roman Period from Egypt. – Apis II. Monuments from Outside Egypt. – Apis III. Inscriptions, Coins and Addenda. EPRO 48 (1975/1977).
- Arav (2000) R. Arav u. a., Bethsaida Rediscovered. Long-lost city Found North of Galilee Shore, Biblical Archaeology Review 26, 2000, 44-56.
- Αρβανιτοπουλλος A. Σ. Αρβανιτοπουλλος, Θεσσαλικαι επιγραφαι, Archaiologike Ephemeris 43, 1910, 331-382.

- Arias/Hirmer (1960) P. E. Arias – M. Hirmer, Tausend Jahre griechische Vasenkunst (1960).
- Arnold (1978) D. Arnold u. a., Meisterwerke altägyptischer Keramik. Ausstellungskatalog Höhr-Grenzhausen (1978).
- Arnold (2000) D. Arnold, Lexikon der ägyptischen Baukunst (2000).
- Asmus (1911) Das Leben des Isidoros, von Damaskios aus Damaskos, übers. v. R. Asmus (1911).
- Ashton (2001) S.-A. Ashton, Ptolemaic Royal Sculpture from Egypt. The Interaction between Greek and Egyptian Traditions. BAR Int. Ser. 923 (2001).
- Ashton (2004) S. A. Ashton, Roman Egyptomania. Ausstellungskatalog Cambridge (2004).
- Assmann (1983) J. Assmann, Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie. OBO 51 (1983).
- Assmann (1991) J. Assmann, Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur ²(1991).
- Assmann (1996) J. Assmann, Ägypten. Eine Sinngeschichte (1996).
- Assmann (2000) J. Assmann, Isis bei den Griechen, in: H.-P. Müller – F. Siegert (Hrsgg.), Antike Randgesellschaften und Randgruppen im östlichen Mittelmeerraum. Münsteraner Judaistische Studien 5 (2000) 29-45.
- Assmann (2001) J. Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten (2001).
- Asutay-Effenberger (2007) N. Asutay-Effenberger, Die Landmauer von Konstantinopel-Istanbul. Millennium-Studien 18 (2007).
- Atiat (2003) T. M. Atiat, An Egyptianizing Cult at the Citadel Hill (Jabal al-Qal'a) of Amman, Jordan, Levant 35, 2003, 117-122.
- Aubert (2004) M.-F. Aubert, Torches et candélabres dans les terres cuites de l'Égypte gréco-romaine, CdÉ 79, 2004, 305-319.
- Augé (2003) C. Augé, Les monnaies de Si' 8: résumé, in: Hauran II. Les installations de Si' 8, hrsgg. v. J. Dentzer-Fredy u. a. (2003) 230-265.
- Augustus (1988) Augustus und die verlorene Republik. Ausstellungskatalog Berlin, hrsg. v. M. Hofters u. a. (1988)
- Ausf. Verz. Ausführliches Verzeichnis der ägyptischen Altertümer und Gipsabgüsse ²(1899).
- Aviam (2004) M. Aviam, First Century Jewish Galilee, in: D. R. Edwards (Hrsg.), Religion and Society in Roman Palestine (2004) 7-27.
- Aviam (2007) M. Aviam, Distribution Maps of Archaeological Data from the Galilee, in: Zangenberg (2007) 115-132.
- Avigad (1983) N. Avigad, Discovering Jerusalem (1983).
- Avi-Yonah (1942) M. Avi-Yonah, Oriental Elements in Palestinian Art, QDAP 10, 1942, 105-151.
- Avi-Yonah (1946) M. Avi-Yonah, Newly Discovered Latin and Greek Inscriptions, QDAP 12, 1946, 84-102.
- Avi-Yonah (1952) M. Avi-Yonah, Mount Carmel and the God of Baalbek, IEJ 2, 1952, 118-124.

B

- Baal (1982) Land des Baal. Syrien – Forum der Völker und Kulturen. Ausstellungskatalog Berlin (1982).
- Babelon/Blanchet E. Babelon – J. E. Blanchet, Catalogue des Bronzes Antiques de la Bibliothèque Nationale (1895).
- Babylone (2008) Babylone. Ausstellungskatalog Paris, hrsg. v. B. André-Salvini (2008).
- Badawy (1969) A. Badawy, Greco-Roman Figure Capitals from Dionysias in Egypt, in: J. Schwartz u. a., Fouilles Franco-Suisse. Rapports. II. Qasr-Qarun / Dionysias 1950 (1969) 129-134.
- Bagatti (1967) P. Bagatti, Gli scavi di Nazareth I. Dalle Origine al secolo XII (1967) .

- Bagnall (1976) R. S. Bagnall, *The Administration of the Ptolemaic Possessions outside Egypt*. Columbia Studies in the Classical Tradition 4 (1976).
- Bahnassi (1987) A. Bahnassi, *Das alte Syrien und seine Kunst* (1987).
- Bailey (1988) D. M. Bailey, *A Catalogue of the Lamps in the British Museum 3. Roman Provincial Lamps* (1988).
- Bailey (2008) D. M. Bailey, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum 4. Ptolemaic and Roman Terracottas from Egypt* (2008).
- Bakhoun (1986) S. Bakhoun, *Programme monétaire et tendance romanisante de l'atelier d'Alexandrie sous Marc-Aurèle*, BIFAO 86, 1986, 33-36.
- Bakhoun (1999) S. Bakhoun, *Dieux égyptiens à Alexandrie sous les Antonins. Recherches numismatiques et historiques* (1999).
- Ball (2000) W. Ball, *Rome in the East. The Transformation of an Empire* (2000).
- Balty (1995) J. Balty, *Thèmes nilotiques dans la mosaïque tardive du proche-orient*, in: J. Balty, *Mosaïques antiques du proche orient* (1995) 245-254.
- Barag (199-91) D. Barag, *Some Rare and Unpublished Coins of Aelia Capitolina*, INJ 11, 1990-91, 52-60.
- Baramki (1935) D. C. Baramki, *Two Roman Cisterns of Beit Nattif*, QDAP 5, 1935, 3-10.
- Baramki (1966) D. Baramki, *The Archaeological Museum of the American University of Beirut* (1966).
- Barbantani (2005) S. Barbantani, *Goddess of Love and Mistress of the Sea. Notes on a Hellenistic Hymn to Arsinoe-Aphrodite* (P. Lit. Goodspeed 2, I-IV), *Ancient Society* 35, 2005, 135-165.
- Barbet/Vibert-Guigue (1994) A. Barbet – C. Vibert-Guigue, *Les peintures des nécropoles romaines d'Abila et du Nord de la Jordanie* (1994).
- Barkay (2003) R. Barkay, *The Coinage of Nysa-Skythopolis. Corpus Nummorum Palaestinensium V* (2003).
- Barnett (1963/64) R. D. Barnett, *A Review of Acquisitions of Western Asiatic Antiquities 1955-1962*, *The British Museum Quarterly* 27, 1963/64, 79-88.
- Barrington (2000) *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, hrsg. v. R. J. A. Talbert (2000).
- Barr-Sharrar (1987) B. Barr-Sharrar, *The Hellenistic and Early Imperial Bust* (1987).
- Barret (1998) D. Barret, *Other Small Finds*, in: M. S. Joukowsky (Hrsg.), *Petra Great Temple I. Brown University Excavations 1993-1997* (1998) 287-315.
- Barry (1906) L. Barry, *Sur une lampe en terre cuite. Sur le culte des Tyndarides dans l'Égypte*, BIFAO 5, 1906, 165-181.
- Bartlett (2007) J. R. Bartlett, *Nabataean Religion*, in: *World of the Nabataeans*, 55-78.
- Bartoccini (1939) R. Bartoccini, *Un decennio di ricerche et di scavi Italiani in Transgiordana*, *Bollettino di Reale Istituto dell'Arte* 9, 1939, 1-10.
- Bauzou (1996) Th. Bauzou, *La Praetensio de Bostra à Dumata (El-Jowf)*, *Syria* 73, 1996, 23-35.
- Bayer-Niemeier (1988) E. Bayer-Niemeier, *Liebieghaus-Museum Alter Plastik. Bildwerke der Sammlung Kaufmann I. Griechisch-römische Terrakotten* (1988).
- Bean/Mitford (1965) G. E. Bean – T. B. Mitford, *Journeys in Rough Cilicia in 1962 and 1963* *Denkschriften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften Phil.-Hist. Klasse* 85 (1965).
- Becher (1967) I. Becher, *Der heilige Ibisvogel der Ägypter in der Antike*, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 15, 1967, 377-385.
- Becher (1970) I. Becher, *Antike Heilgötter und die römische Staatsreligion*, *Philologus* 114, 1970, 211-255.
- Bechert (1999) T. Bechert, *Die Provinzen des römischen Reiches* (1999).
- Bechtel (1917) F. Bechtel, *Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit* (1917).
- Behrmann (1989/1996) A. Behrmann, *Das Nilpferd in der Vorstellungswelt der alten Ägypter* (1989/1996).

- Belayche (2001) N. Belayche, *Iudaea-Palaestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)* (2001).
- Belayche (2003) N. Belayche, *Tychè et la Tychè dans les cités de la Palestine romaine*, *Syria* 80, 2003, 111-138.
- Belayche (2007) N. Belayche, *Les dévotions à Isis et Sérapis dans la Judée-Palestine Romaine*, in: *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. Konferenz Leiden 2005*, hrsgg. v. L. Bricault u. a. *RGRW* 159 (2007) 448-469.
- Bemmann (1994) K. Bemmann, *Füllhörner in klassischer und hellenistischer Zeit* (1994).
- Ben-Arieh (1997) R. Ben-Arieh, *The Marble Statues from Hammat Gader*, in: *Hirschfeld* (1997) 456-462.
- Ben-Dov (1985) M. Ben-Dov, *In the Shadow of the Temple. The Discovery of Ancient Jerusalem* (1985).
- Ben-Eli (1972) A. Ben-Eli u. a., *The National Maritime Museum* (1972).
- Bengtson (1979) H. Bengtson, *Die Flavii. Vespasian, Titus, Domitian* (1979).
- Ben-Tor (1947) S. Ben-Tor, *A Roman Gem from Palestine*, *Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society* 13, 1947, 171f.
- Berger (1990) *Antike Kunstwerke aus der Sammlung Ludwig III. Skulpturen*, hrsg. v. E. Berger (1990).
- Bergmann (2007) M. Bergmann, *Bildnisse der Tetrarchenzeit*, in: *Konstantin der Große. Ausstellungskatalog Trier* (2007) 58-71.
- Bergquist (1978) B. Bergquist, *A Head of Sarapis*, in: *From the Gustavianum Collections in Uppsala II. The Collection of Classical Antiquities. History and Studies of Selected Objects* (1978) 87-137.
- Berlin (1997) A. M. Berlin, *Archaeological Sources for the History of Palestine: Between Large Forces: Palestine in the Hellenistic Period*, *Biblical Archaeologist* 60, 1997, 2-51.
- Bernand (1982) É. Bernand, *Isis, déesse de la chevelure*, *ZPE* 45, 1982, 103f.
- Bernand (1986) É. Bernand, *Recherches muséographiques. À propos des inscriptions de Koptos*, *ZPE* 62, 1986, 221-236.
- Bernand (1993) É. Bernand, *Un prêtre de la déesse Triphis*, *ZPE* 96, 1993, 64-66.
- Bernhauer (2005) E. Bernhauer, *Hathorsäulen und Hathorpfeiler. Altägyptische Architekturelemente vom Neuen Reich bis zur Spätzeit*. *Philippika* 8 (2005).
- Besques (1992) S. Besques, *Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre-cuite grecs, étrusques et romains IV 2. Epoques hellénistique et romaine. Cyrénaïque, Egypte ptolémaïque et romaine, Afrique du Nord et Proche-Orient* (1992).
- Bibel-Lexikon (1969) *Bibel-Lexikon*, hrsg. v. H. Haag (1969).
- Bickel (2004) S. Bickel, *In ägyptischer Gesellschaft. Aegyptiaka der Sammlungen Bibel+Orient der Universität Freiburg Schweiz* (2004).
- Bieberstein/Bloedhorn K. Bieberstein – H. Bloedhorn, *Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft I – III. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, 100* (1994).
- Bieberstein (2007) K. Bieberstein, *Aelia Capitolina*, in: *Jerusalem* (2007) 134-168.
- Bikai (2002) P. M. Bikai, *The Churches of Byzantine Petra*, *Near Eastern Archaeology* 65, 2002, 271-276.
- Bikai (2007) P. M. Bikai u. a., *Gods and Vineyards at Beida*, in: *Crossing Jordan*, 369-374.
- Bikai (2008) P. M. Bikai u. a., *Beidha in Jordan: A Dionysian Hall in a Nabataean Landscape*, *AJA* 112, 2008, 465-507.
- Billerbeck/Zubler (2007) M. Billerbeck – C. Zubler, *Stephanos von Byzanz als Vermittler antiker Kulturgeschichte*, in: *Historische Geographie der Alten Welt. Fs. E. Olshausen*, hrsgg. v. U. Fellmeth u. a.. *Spudasmata* 114 (2007) 27-41.
- Bingen (1998) J. Bingen, *Statuaire égyptienne et épigraphie grecque: le cas de I. Fay. I 78*, in: *Egyptian*

- Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur I, hrsgg. v. W. Clarysse u. a. OLA 84 (1998) 311-319.
- Bingen (2003) J. Bingen, SEG XLVII 1866: Cléopâtre et Chypre, CdÉ 78, 2003, 236-240.
- Blanck (2000) H. Blanck, Un capitello figurato del primo periodo ellenistico da Giardini, in: Damarato. Studi di antichità classica offerti a Paola Pelagatti, hrsg. v. I. Berlingò u. a. (2000) 255-260.
- Bleach (1983) M. Blech, Studien zum Kranz bei den Griechen (1983).
- Bleckmann (1913) F. Bleckmann, Bericht über griechische und lateinische Epigraphik, ZDPV 36, 1913, 219-240.
- Bleeker (1958) C. J. Bleeker, Isis and Nephthys as wailing women, Numen 5, 1958, 1-17.
- Bleeker (1973) C. J. Bleeker, Hathor und Thoth. Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion. Studies in the History of Religions 26 (1973).
- Blümel (1938) C. Blümel, Römische Kopien griechischer Skulpturen des vierten Jahrhunderts v. Chr. (1938).
- Boardman (1996) J. Boardman, Griechische Plastik. Die klassische Zeit ⁴(1996).
- Boffo (1994) L. Boffo, Iscrizioni Greche e Latine per lo Studio della Bibbia (1994).
- Böhm (1999) M. Böhm, Samarien und Samaritai bei Lukas (1999).
- Bol (1988) P. C. Bol, Adonis-Tammuz als Verkörperung der Provinz Syrien?, DaM 3, 1988, 11-15.
- Bolelli (1985-86) G. Bolelli, La ronde-bosse de caractère indigène en Syrie du Sud, in: Hauran I. Recherches archéologiques sur la Syrie du Sud à l'époque hellénistique et romaine, hrsg. v. J.-M. Dentzer (1985-86) 311-372.
- Bolelli (1991) G. Bolelli, La sculpture au musée de Suweida, Le djebel al-'Arab, hrsgg. v. J.-M. Dentzer u. a. (1991) 63-80
- Bommas (2005) M. Bommas, Heiligtum und Mysterium. Griechenland und seine ägyptischen Gottheiten (2005).
- Bonanno (1998) A. Bonanno, An Egyptianizing Relief from Malta, in: N. Bonacasa u. a. (Hrsgg.), L'Egitto in Italia dall'Antichità al Medioevo. Atti del III Congresso internazionale Italo-Egiziano, Rom 1995 (1998) 217-228.
- Bonneau (1993) D. Bonneau, Le régime administratif de l'eau du Nil dans l'Égypte grecque, romaine et byzantine. Probleme der Ägyptologie 8 (1993).
- Bonneau (1994) D. Bonneau, Le dieu Nil hors d'Égypte (aux époques grecque, romaine et byzantine), in: Hommages à Jean Leclant III. Études isiaques, hrsgg. v. C. Berger u. a. (1994) 51-62.
- Bonner (1946) C. Bonner, Harpokrates (Zeus Kasios) of Pelusium, Hesperia 15, 1946, 51-59.
- Borg (1996) B. Borg, Mumienporträts. Chronologie und kultureller Kontext (1996).
- Borkowski (1975) Une description topographique des immeubles à Panopolis, hrsg. v. Z. Borkowski (1975).
- Boschung (1987) D. Boschung, Antike Grabaltäre aus den Nekropolen Roms (1987).
- Bosse (1936) K. Bosse, Die menschliche Figur in der Rundplastik der ägyptischen Spätzeit von der XXII. bis zu XXX. Dynastie. Ägyptologische Forschungen 1 (1936).
- Boswinkel (1968) E. Boswinkel, Inventar und Einkünfte eines ägyptischen Tempels, in: Antidoron Martino David oblatum. Papyrologica Lugduno-Batava 17, hrsgg. v. E. Boswinkel u. a. (1968) 1-10.
- du Bourguet (1964) P. du Bourguet S. J., Musée National du Louvre. Catalogue des étoffes coptes I (1964).
- Boussac (2001) M.-F. Boussac, Deux villes en Maréotide: Taposiris Magna et Plinthine, Bulletin de la Société française d'Égyptologie 150, 2001, 42-72.
- Boussac/Starakis (1998) M.-F. Boussac – P. Starakis, La collection de bagues, intailles et camées gréco-romains du Musée d'Alexandrie, in: Commerce et artisanat dans l'Alexandrie hellénistique et romaine. Kolloquium Athen 1988, hrsg. v. J.-Y. Empereur. BCH Supplément 33 (1998) 159-164.

- Bovini/Brandenburg (1967) G. Bovini – H. Brandenburg, Repertorium der christlich-antiken Sarkophage I (1967).
- Bowersock (1983) G. W. Bowersock, Roman Arabia (1983).
- Brashear (1975) W. Brashear, Eine Weihung an Isis Taposiris, ZPE 17, 1975, 33f.
- Braudel (2001) F. Braudel, Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II. Erster Band ²(2001).
- Breccia (1926) E. Breccia, Teadelfia e il tempio di Pniferôs. Monuments de l'Égypte gréco-romaine I 2 (1926).
- Breccia (1930/1934) E. Breccia, Terrecotte figurate greche e greco-egizie del Museo di Alessandria. Monuments de l'Égypte gréco-romaine II 1 (1930), II 2 (1934).
- Brentjes (1969) B. Brentjes, A Bes Statuette from the Altai, East and West 19, 1969, 430.
- Brentjes (1994) B. Brentjes, Zu einigen ägyptischen bzw. ägyptisierenden Fundstücken aus dem Kaukasus und aus Mittelasien, in: Hommages à Jean Leclant III. Études isiaques, hrsgg. v. C. Berger u. a. (1994) 63-66.
- Breytenbach (1997) C. Breytenbach, Zeus und Jupiter auf dem Zion und dem Berg Garizim, Journal for the Study of Judaism 28, 1997, 369-380.
- Bricault (1992) L. Bricault, Isis dolente, BIFAO 92, 1992, 37-49.
- Bricault (1996) L. Bricault, Myrionymi. Les épiclèses grecques et latines d'Isis, de Sarapis et d'Anubis (1996).
- Bricault (1999) L. Bricault, Sarapis et Isis, Sauveurs de Ptolémée IV à Raphia, CdÉ 148, 1999, 334-343.
- Bricault (2000) L. Bricault, Un phare, une flotte, Isis, Faustine et l'annone, ChrEg 75, 2000, 136-149.
- Bricault (2005) L. Bricault, Zeus Hélios Mégas Sarapis, in: La langue dans tous ses états. Michel Malaise in honorem, hrsgg. v. C. Cannuyer u. a. Acta Orientalia Belgica 18 (2005) 243-254.
- Bricault (2006) L. Bricault, Dieties from Egypt on Coins of Southern Levant, Israel Numismatic Research 1, 2006, 123-136.
- Bricault (2006b) L. Bricault, Du nom des images d'Isis polymorphe, in: C. Bonnet u. a. (Hrsg.), Religions orientales - Culti misterici. Neue Perspektiven – Nouvelles perspectives – Prospettive nuove. Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 16 (2006) 75-95.
- Bricault, Atlas L. Bricault, Atlas de la diffusion des cultes isiaques (IVe s. av. J.-C. - IVe s. apr. J.-C.). Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 23 (2001).
- Bringmann (2005) K. Bringmann, Geschichte der Juden im Altertum (2005).
- Bringmann/v. Steuben (1995) K. Bringmann – H. v. Steuben (Hrsgg.), Schenkungen hellenistischer Herrscher an griechische Städte und Heiligtümer I. Zeugnisse und Kommentare (1995).
- British Museum. Christian Antiquities (1921) A Guide to the early Christian and Byzantine Antiquities in the Department of British and Mediaeval Antiquities ²(1921).
- Brown (1994) R. E. Brown, The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels II. The Anchor Bible Reference Library (1994).
- Brünnnow/ Domaszewski R. Brünnnow – A. v. Domaszewski, Die Provincia Arabia I (1904).
- Bruyère (1953) B. Bruyère, Rapport sur les Fouilles de Deir el-Medineh (années 1948 à 1951). FIFAO 26 (1953).
- Budde (2002) D. Budde, "Die den Himmel durchsticht und sich mit den Sternen vereint". Zur Bedeutung und Funktion der Doppelfederkrone in der Götterikonographie, SAK 30, 2002, 57-102.
- Budde/Nicholls (1964) L. Budde – R. Nicholls, A Catalogue of the Greek and Roman Sculpture in the Fitzwilliam Museum, Cambridge (1964).
- Budischovsky (1977) M.-C. Budischovsky, La diffusion des cultes isiaques autour de la mer adriatique I. Inscriptions et monuments. EPRO 61 (1977).

- Budischovsky (2004) M.-C. Budischovsky, Témoignages de dévotion isiaque et traces culturelles le long du limes danubien, in: *Isis en Occident. Colloquium Lyon 2002*, hrsg. v. L. Bricault. RGRW 151 (2004) 171-191.
- Bull (1968) R. J. Bull, The Excavation of Tell er-Ras on Mt. Gerizim, *The Biblical Archaeologist* 31, 1968, 58-72.
- Bull (1975) R. J. Bull, An Archaeological Context for Understanding John 4, 20, *The Biblical Archaeologist* 38, 1975, 55-59.
- Bull/Campbell (1968) R. J. Bull – E. F. Campbell Jr., The Sixth Campaign at Balâṭah (Shechem), *BASOR* 190, 1968, 2-41.
- Bunge (1975) J. G. Bunge, "Antiochos-Helios": Methoden und Ergebnisse der Reichspolitik Antiochos' IV. Epiphanes von Syrien im Spiegel seiner Münzen, *Historia* 24, 1975, 164-188.
- Burkert (2003) W. Burkert, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt* ⁴(2003).
- Butler (1919) H. C. Butler u. a., *Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria (PPUAES) in 1904-1905, II Architecture, A Southern Syria* (1919).
- Butcher (2003) K. Butcher, *Roman Syria and the Near East* (2003).
- Buttrey (1954) T. V. Buttrey Jr., Thea Neotera on Coins of Antony and Cleopatra, *ANSMN* 6, 1954, 95-109.
- Buttrey (1997) T. V. Buttrey, The Coins from the Sanctuary of Demeter and Persephone, in: *The Extramural Sanctuary of Demeter and Persephone at Cyrene, Libya. Final Reports VI*, hrsg. v. D. White (1997) 1-66.

C

- Caesarea Maritima (1996) A. Raban – K. G. Holum (Hrsgg.), *Caesarea Maritima. A Retrospective after two Millennia* (1996).
- Cahn (2007) *Kunstwerke der Antike. Versteigerungskatalog*, Galerie Jean-David Cahn (September 2007).
- Cahn (2009) *Kunstwerke der Antike 4. Galerie Cahn. Auktionskatalog* (2009).
- Cahn-Klaiber (1977) E. M. Cahn-Klaiber, *Die antiken Tonlampen des Archäologischen Instituts der Universität Tübingen* (1977).
- Cambon (2006) P. Cambon, Begram. Ancienne Alexandrie du Caucase ou capitale kouchane, in: *Afghanistan – Les trésors retrouvés. Collections de musée national de Kaboul. Ausstellungskatalog Paris*, hrsgg. v. P. Cambon u. a. (2006) 81-112.
- Capelli (1987) A. Capelli, *Lexicon abbreviatorum* (1901 – ⁶1987).
- Caravan Cities F. Zayadine (Hrsg.), *Petra and the Caravan Cities. Symposium Petra 1985* (1990).
- Carmel (1975) A. Carmel, *Geschichte Haifas in türkischer Zeit 1516-1918*. ADPV 3 (1975).
- Carter (1902) I. B. Carter, *Epitheta deorum quae apud poetas latinos leguntur* (1902).
- Castiglione (1971) L. Castiglione, Zur Frage der Sarapisfüße, *ZÄS* 97, 1971, 30-43.
- Castiglione (1974) L. Castiglione, Das wichtigste Denkmal der Sarapisfüße im British Museum wiedergefunden, *Studia Aegyptiaca* 1, 1974, 75-81.
- Castiglione (1978) L. Castiglione, Nouvelles données archéologiques concernant la genèse du culte de Sarapis, in: *Hommages à M. J. Vermaseren I*. EPRO 68 (1978) 208-232.
- Castiglione (1983) L. Castiglione, Sarapis-Gesichter. Ein Versuch, die Ikonographie des Gottes zu vermehren, in: *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani I* (1983) 139-145.
- Castle Howard (2005) B. Borg – H. v. Hesberg – A. Linfert, Die antiken Skulpturen in Castle Howard. *Monumenta Artis Romanae* 31 (2005).
- Chamay/Maier (1990) J. Chamay – J.-L. Maier, *Art grec. Sculptures en pierre du Musée de Genève I* (1990).

- Chancey (2004) M. A. Chancey, *The Myth of Gentile Galilee*. Society for New Testament Studies Monograph Series 118 (2004).
- Chancey (2006) M. A. Chancey, *Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus*. Society for New Testament Studies Monograph Series 134 (2006).
- Chancey (2007) M. A. Chancey, *The Epigraphic Habit of Hellenistic and Roman Galilee*, in: Zangenber (2007) 83-98.
- Chancey/Meyers (2000) M. Chancey – E. M. Meyers, *How Jewish was Sepphoris in Jesus' Time?*, *Biblical Archaeological Review* 26, 2000, 18-33.
- Chancey/Porter (2001) M. Chancey – A. L. Porter, *The Archaeology of Roman Palestine*, *Near Eastern Archaeology* 64, 2001, 164-203.
- Chapa (1998) J. Chapa, *Letters of Condolence in Greek Papyri*. *Papyrologica Florentina* 29 (1998).
- Charbonneaux (1958) J. Charbonneaux, *Les bronzes grecs* (1958).
- Chassinat (1918) É. Chassinat, *Le Temple d'Edfou II. Mémoires publiées par les Membres de la Mission Archéologique Française au Caire* (1918).
- Chéhab (1951ff.) M. H. Chéhab, *Les terres cuites de Kharayeb*. Texte, BMB 10, 1951/2; ebd. Planches, BMB 11, 1953-1954.
- Chéhab (1962) M. Chéhab, *Tyr à l'époque romaine. Aspects de la cité à la lumière des textes et des fouilles*, *MUSJ* 38, 1962, 13-40.
- Cherpion (2007) N. Cherpion u. a., *Le tombeau de Petosiris à Touna el-Gebel. Revelé photographique*. *Bibliothèque générale* 27 (2007).
- Chrétien-Happe (2004) I. Chrétien-Happe, *Les représentations de temples et sanctuaires sur les monnaies romaines de Décapole et d'Arabie*, *Syria* 81, 2004, 131-146.
- Christ (2002) K. Christ, *Geschichte der römischen Kaiserzeit* ⁴(2002).
- Christilli (2007) A. Christilli, *Isis Pelagia in Budapest: problemi di iconografia e di cronologia*, *BABesch* 82, 2007, 201-206.
- Christie's (2004) *Christie's-Katalog: A Peaceable Kingdom*. Leo Mildenberg Collection of Ancient Animals (2004).
- Chuvin/Yoyotte (1986) P. Chuvin – J. Yoyotte, *Documents relatifs au culte pélusien de Zeus Casios*, *RA* 1986, 41-63.
- Cirene (2002) N. Bonacasa – S. Ensoli (Hrsgg.), *Cirene* (2002).
- Clairmont (1993) C. W. Clairmont, *Classical Attic Tombstones I. Catalogue, II. Catalogue* (1993).
- Clauss (2004) M. Clauss, *Alexandria. Eine antike Weltstadt* ²(2004).
- Cleopatra (2001) *Cleopatra of Egypt. From History to Myth*. Ausstellungskatalog London, hrsgg. v. S. Walker – P. Higgs (2001).
- Clerc (1994) G. Clerc, *Héraklès et les dieux du cercle isiaque*, in: *Hommages à Jean Leclant III. Études isiaques*, hrsgg. v. C. Berger u. a. (1994) 97-137.
- Clerc (1998) G. Clerc, *Une Isis-Fortuna en Alsace*, in: *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur I*, hrsgg. v. W. Clarysse u. a. *OLA* 84 (1998) 81-90.
- Clermont-Ganneau (1880) C. Clermont-Ganneau, *Études d'archéologie orientale I* (1880).
- Clermont-Ganneau (1884) C. Clermont-Ganneau, *Mission en Palestine et en Phénicie entreprise en 1881. Cinquième rapport* (1884).
- Clermont-Ganneau (1884b) C. Clermont-Ganneau, *Antiquities of Palestine in London*, *PEFQuSt* 16, 1884.
- Clermont-Ganneau (1896) C. Clermont-Ganneau, *Archaeological researches in Palestine during the years 1873-1874 II* (1896).

- Clermont-Ganneau (1901) C. Clermont-Ganneau, La reine Arsinoé et Ptolémée IV. Philopator en Palestine, in: Recueil d'archéologie orientale IV (1901) 152-156.
- Clermont-Ganneau (1903) C. Clermont-Ganneau, Archaeological and Epigraphic Notes on Palestine, PEFQuSt 35, 1903.
- Clermont-Ganneau (1904) C. Clermont-Ganneau, Rez. zu E.-N. Adler – M. Seligsohn, Une nouvelle chronique samaritaine (1903), Journal des Savants 2, 1904, 34-49.
- Coche de la Ferté (1974) É. Coche de la Ferté, Un bracelet d'époque romaine a usage obstétrique, Syria 51, 1974, 265-289.
- Cohen (2006) G. M. Cohen, The Hellenistic Settlements in Syria, the Red Sea Basin, and North Africa (2006).
- Cohen/Van't Dack (1989) G. Cohen – E. Van't Dack, Ptolémaïs-Akko, in: E. Van't Dack u. a., The Judean-Syrian-Egyptian Conflict of 103-101 B.C. A Multilingual Dossier Concerning a "War of Sceptres" (1989) 124-127.
- Colonna Ceccaldi (1878) G. Colonna Ceccaldi, Le monument de Sarba (Djouni de Phénicie) et le site de Palaebbylos, RA 35, 1878, 1-22.
- Conder (1889) C. R. Conder, Syrian Stone-Lore. The Monumental History of Palestine (1889).
- Conder/ Kitchener, Survey C. R. Conder – H. H. Kitchener, The Survey of Western Palestine. Memoirs of the Topography, Orography, Hydrography and Archaeology 3. Judaea (1883).
- Condurachi (1939) E. Condurachi, Isis-Aphrodite. Beiträge zu einer Ikonographie des alexandrinischem Synkretismus, Bulletin de la Section historique. Academie Roumaine 21, 1939, 33-53.
- Contenau (1920) G. Contenau, Mission archéologique à Sidon (1914). Deuxième article, Syria 1, 1920, 108-154.
- Conze (1891) A. Conze, Königliche Museen zu Berlin. Beschreibung der antiken Skulpturen mit Ausschluss der pergamenischen Fundstücke (1891).
- Cook, Zeus A. B. Cook, Zeus. A Study in Ancient Religion I (1914), II (1925).
- Cook (1987) B. F. Cook, Greek Inscriptions (1987).
- Cornelius/Niehr (2004) I. Cornelius – H. Niehr, Götter und Kulte in Ugarit (2004).
- Couilloud (1974) M.-Th. Couilloud, Les Monuments funéraires de Rhénée. Exploration archéologique de Délos 30 (1974).
- Cremer (1991) M. Cremer, Hellenistisch-römische Grabstelen im nordwestlichen Kleinasien – 1. Mysien. Asia Minor Studien 4 (1991).
- Crossing Jordan Crossing Jordan. North American Contributions to the Archaeology of Jordan, hrsgg. v. T. E. Levy u. a. (2007).
- Crowfoot (1957) J. W. Crowfoot u. a., The Objects from Samaria. Samaria-Sebaste. Reports of the Work of the Joint Expedition in 1931-1933 and of the British Expedition in 1935 III (1957).
- CSS A Companion to Samaritan Studies, hrsgg. v. A. D. Crown u. a. (1993).
- Cumont (1917) F. Cumont, Dolichè et le Zeus Dolichènos, in: Études Syriennes (1917) 173-202.
- Curl (2005) J. S. Curl, The Egyptian Revival. Ancient Egypt as the Inspiration for Design Motifs in the West (2005).

D

- Dalley (1986) S. Dalley, The god Salmu and the winged disk, Iraq 48, 1986, 85-101.
- Dalman (1908) G. Dalman, Petra und seine Felsheiligtümer (1908).
- Dalman (1912) G. Dalman, Neue Petra-Forschungen und der Heilige Felsen von Jerusalem. Palästinische Forschungen zur Archäologie und Topographie II (1912).
- Dar (2003) S. Dar, The Nabataeans in the Hauran, in: The Nabataeans in the Negev, hrsg. v. R. Rosenthal-Heginbottom. Ausstellungskatalog Haifa (2003) 45f.

- Daszewski (1991) W. A. Daszewski, The gods of the north-west coast of Egypt in the Graeco-Roman period, *MEFRA* 103, 1991, 91-104.
- Dauphin (2000) C. M. Dauphin, Rezension von Hirschfeld (1997), *PEQ* 132, 2000, 71-75.
- Davoli (1994) P. Davoli, Materiali fuori contesto de Bakchias, in: S. Pernigotti – M. Capasso (Hrsgg.), *Bakchias. I. Rapporto preliminare della campagna di scavo del 1993* (1994) 71-74.
- Deckers (2001) J. Deckers, Göttlicher Kaiser und kaiserlicher Gott, in: F. A. Bauer – N. Zimmermann (Hrsgg.), *Epochenwandel? Kunst und Kultur zwischen Antike und Mittelalter* (2001) 3-16.
- Delatte/Derchain (1964) A. Delatte – P. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*. Bibliothèque Nationale, Cabinet des Médailles et Antiques (1964).
- Delia (1992) D. Delia, The Refreshing Water of Osiris, *JARCE* 29, 1992, 181-190.
- Demandt (1999) A. Demandt, Hände in Unschuld. Pontius Pilatus in der Geschichte (1999).
- Dentzer (1981) J. Dentzer, Les fouilles de Sî et la phase hellénistique en Syrie du Sud, *CRAI* 1981, 78-102.
- Dentzer-Feydy (1992) J. Dentzer-Feydy, Les linteaux à figures divines en Syrie méridionale, *RA* 1992, 1, 65-102.
- Dentzer-Feydy (2007) J. Dentzer-Feydy, Les dieux, in: J. Dentzer-Feydy u. a., *Bosra. Aux portes de l'Arabie* (2007) 41-43.
- Dentzer-Feydy/Nehmé (2007) J. Dentzer-Feydy – L. Nehmé, Les dieux avant la province d'Arabie, in: J. Dentzer-Feydy u. a., *Bosra. Aux portes de l'Arabie* (2007) 19f.
- Dentzer-Feydy/ Teixidor (1993) J. Dentzer-Feydy – J. Teixidor, *Les antiquités de Palmyre au musée du Louvre* (1993).
- Deonna (1914) W. Deonna, *L'Expression des Sentiments dans l'Art grec* (1914).
- Derfler (1993) S. Derfler, *The Hellenistic Temple at Tel Beersheva* (1993).
- Deschênes (1978) G. Deschênes, Isis-Thermouthis. À propos d'une statuette de la collection du Professeur Maarten J. Vermaseren, in: *Hommages à M. J. Vermaseren I*, hrsgg. v. M. B. de Boer u. a. (1978) 305-315.
- Detweiler (1938) A. H. Detweiler, Roman Buildings I. The Triumphal Arch, in: C. H. Kraeling (Hrsg.), *Gerasa. City of the Decapolis* (1938) 73-83, 117-124.
- Deutsch (2004) R. Deutsch, Archaeological Center, Tel Aviv, Auction Catalogue Nr. 33 (2004).
- Deutsch (2010) R. Deutsch, A Note on a Medallion of Antoninus Pius from Neapolis: The Largest Medallion Minted in Palestine, *INJ* 17, 2010, 148-150.
- Di Segni (1994) L. Di Segni, Εἰς θεός in Palestinian Inscriptions, *SCI* 13, 1994, 94-115.
- Di Segni (1999) L. Di Segni u. a., The basilica and an altar to Dionysos at Nysa-Scythopolis, in: *The Roman and Byzantine Near East II*, hrsg. v. J. H. Humphrey. *JRA Suppl. Series 31* (1999) 66-75.
- Di Segni (2002) L. Di Segni, Appendix: Greek Inscriptions in the Nile Festival Building, in: *The Roman and Byzantine Near East III*, hrsg. v. J. H. Humphrey. *JRA Suppl. Series 49* (2002) 91-97.
- Dickie (1994) M. W. Dickie, The Identity of Philinna in the Philinna Papyrus (PGM 2 XX.15; SH 900.15), *ZPE* 100, 1994, 119-122.
- Diebner (1982) S. Diebner, Bosra. Die Skulpturen im Hof der Zitadelle, *RdA* 6, 1982, 52-71.
- Dionysos (2008) *Dionysos. Verwandlung und Ekstase*. Ausstellungskatalog Berlin, hrsgg. v. R. Schlesier – A. Schwarzmeier (2008).
- Djebel (1991) Le djebel al-'Arab, hrsgg. v. J.-M. Dentzer u. a. (1991).
- v. Domaszewski (1895) A. v. Domaszewski, *Die Religion des römischen Heeres* (1895).
- Donderer (2001) M. Donderer, Bildhauer in und aus Alexandria, in: *Punica – Libyca – Ptolemaica*. Festschrift Werner Huss, hrsgg. v. K. Geus – K. Zimmermann. *Studia Phoenicia* 16. OLA

- 104 (2001) 167-183.
- Donner (1992) H. Donner, The Mosaic Map of Madaba. *Palaestina antiqua* 7 (1992).
- Donner (1995) H. Donner, Isis in Petra. Fünfte Siegfried-Morenz-Gedächtnisvorlesung, Leipzig (1995).
- Dow/Upson (1944) S. Dow – F. Upson, The Foot of Sarapis, *Hesperia* 13, 1944, 58-77.
- Dowling (1913) T. E. Dowling, Gaza. A City of Many Battles (1913).
- Downey (1993) S. B. Downey, Hellenistic, Local and Near Eastern Elements in the Terracotta Production of Dura-Europos, in: *Arabia antiqua. Hellenistic Centres Around Arabia*, hrsgg. v. A. Invernizzi – J.-F. Salles. *Serie orientale Roma* 70, 2 (1993) 129-145.
- Downey (2004) S. B. Downey, Zeus the Greatest in Syria, *Parthica* 6, 2004, 118-128.
- Dudley/Reeves (1997) D. Dudley – M. B. Reeves, The Wadi Ramm Recovery Project: Preliminary Report of the 1996 Season, *Echos du monde classique – Classical View* 16, 1997, 81-106.
- Dudley/Reeves (2007) D. Dudley – M. B. Reeves, A Nabatean Palatial Residence at Wadi Ramm, in: *Crossing Jordan*, 401-407.
- Dunand (1934) M. Dunand, *Le musée de Soueida* (1934).
- Dunand (1969) F. Dunand, Les représentation de l'Agathodémon, *BIFAO* 67, 1969, 9-48.
- Dunand (1973) F. Dunand, Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée aux époques hellénistique et romaine I. Le culte d'Isis et les Ptolémées; II. Le culte d'Isis en Grèce; III. Le culte d'Isis en Asie mineure. Clergé et rituel des sanctuaires isiaques. *Prosopographie du clergé isiaque. EPRO* 26 (1973).
- Dunand (1979) F. Dunand, Religion populaire en Égypte romaine. Les terres cuites isiaques du Musée du Caire. *EPRO* 76 (1979).
- Dunand (1990) F. Dunand, Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte. Musée du Louvre. Département des Antiquités égyptiennes (1990).
- Dunand (2000) F. Dunand, Isis. Mère des Dieux (2000).
- Dunand, Atlas M. Dunand, Fouilles de Byblos – Atlas II. 1932-1938 (1958).
- Dunbabin (2008) K. M. D. Dunbabin, Nec grave nec infacetum. The imagery of convivial entertainment, in: K. Vössing (Hrsg.), *Das römische Bankett im Spiegel der Altertumswissenschaften. Kolloquium Düsseldorf 2005* (2008) 13-26.
- Duprez (1970) A. Duprez, Jesus et les dieux guérisseurs. *Cahiers de la Revue biblique* 12 (1970).
- Durand (1997) X. Durand, Des Grecs en Palestine au IIIe siècle avant Jésus-Christ. Le dossier syrien des archives de Zénon de Caunos (261-252). *Cahiers de la Revue Biblique* 38 (1997).
- Dussaud (1909) R. Dussaud, Une monnaie de Gadara (Syrie) portant mention de l'Égypte, in: *Comptes rendus du Congrès International d'Archéologie Classique, 2me session. Kairo* (1909) 279.
- Dussaud (1927) R. Dussaud, Topographie historique de la Syrie antique et médiévale (1927).
- Dvorjetski (2007) E. Dvorjetski, Leisure, Pleasure, and Healing. Spa Culture and Medicine in Ancient Eastern Mediterranean. *Supplements to the Journal of the Study of Judaism* (2007).

E

- Ebeling (2005) F. Ebeling, *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos* (2005).
- Eck (2001) W. Eck, A Dedication to Silvanus near the Camp of the Legio VI Ferrata, *SCI* 20, 2001, 85-88.
- Eck (2007) W. Eck, Rom und Judäa (2007).
- Eck (2009) W. Eck, Revision lateinischer Inschriften aus Jerusalem, *ZPE* 169, 2009, 213-229.
- Ede (2007) Charles Ede Limited Catalogue 178. *Auktionskatalog* (2007).
- Edgar, Moulds C. C. Edgar, Greek Moulds. *Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée de Caire* (1904 – Ndr. 1973).

- Egelhaaf-Gaiser (2000) U. Egelhaaf-Gaiser, Kulträume im römischen Alltag: das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 2 (2000).
- Ehling (2008) K. Ehling, Untersuchungen zur Geschichte der späten Seleukiden (164-63 v. Chr.). Historia Einzelschriften 196 (2008).
- Eingartner (1991) J. Eingartner, Isis und ihre Dienerinnen in der Kunst der römischen Kaiserzeit. Mnemosyne Supplements 115 (1991).
- Eissfeldt (1932) O. Eissfeldt, Baal Zaphon, Zeus Kasios, und der Durchzug der Israeliten durchs Meer. Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums 1 (1932) 1-7, 30-39.
- Eissfeldt (1953) O. Eissfeldt, Der Gott Karmel. Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften (1953).
- Empereur (1995) J.-Y. Empereur, A Short Guide to the Catacombs of Kom el Shoqafa Alexandria (1995).
- Empereurs (1999) Les empereurs du Nil. Ausstellungskatalog Tongeren, hrsg. v. H. Willems – W. Clarysse (1999).
- Erlemann (2006) Neues Testament und Antike Kultur 4. Karten, Abbildungen, Register, hrsg. v. K. Erlemann (2006).
- Erlich (o. J.) A. Erlich, The Art of the Hellenistic Age in Israel (o. J.).
- Erlich (2009) A. Erlich, The Art of Hellenistic Palestine. BAR International Series 2010 (2009).
- Erlich/Kloner (2008) A. Erlich – A. Kloner, Maresha Excavation Final Report II. Hellenistic Terracotta Figurines from the 1989-1996 Seasons. IAA Reports 35 (2008).
- Erlich/Yahalom-Mack (2006) A. Erlich – N. Yahalom-Mack, Hellenistic and Byzantine Terracotta Figurines, in: A. Mazar, Excavations at Tel Beth-Shean 1989-1996. Volume 1. From the Late Bronze Age IIB to the Medieval Period (2006) 616-624.
- Erman (1934) A. Erman, Die ägyptische Religion. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden (1934).
- Esperandieu (1908) É. Esperandieu, Recueil general des bas-reliefs de la Gaule romaine II (1908).
- Evans (1995) J. DeRose Evans, Ancient Coins from the Drew Institute of Archaeological Research Excavations of Caesarea Maritima, 1971-1984, Biblical Archaeologist 58, 1995, 156-166 .
- Ewigleben/v. Grumbkow (1991) C. Ewigleben – J. v. Grumbkow (Hrsgg.), Götter, Gräber & Grotesken. Tonfiguren aus dem Alltagsleben im römischen Ägypten. Bilderhefte des Museums für Kunst und Gewerbe Hamburg 25 (1991).
- Excavating Egypt (2005) Excavating Egypt. Great Discoveries from the Petrie Museum of Egyptian Archaeology, University College of London. Ausstellungskatalog Atlanta, hrsgg. v. B. T. Trope u. a. (2005).

F

- Farhi (2009) Y. Farhi u. a., The Givat Sher-Modi'in Community-Based Excavation. Preliminary Report on the 2004–6 Seasons, Strata, Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society 27, 2009, 89-148.
- Farhi (in Vorbereitung) Y. Farhi, A Bronze Pendant in the Shape of Horus the Child (Harpokrates) from the Hasmonean Quarter, in: D. Syon (Hrsg.), Gamla III. The Shmarya Gutman Excavations 1976-1989. Finds and Studies. IAA Reports (in Vorbereitung).
- Feissel (1994) D. Feissel, Notes d'épigraphie chrétienne 9, BCH 118, 1994, 277-290.
- Fejfer (2008) J. Fejfer, Roman Portraits in Context. Image & Context 2 (2008).
- Fentress (2009) E. Fentress u. a., An Island through Time: Jerba Studies I. The Punic and Roman Periods. JRA Supplements 71 (2009).
- Feucht (1986) E. Feucht, Vom Nil zum Neckar. Kunstschatze Ägyptens aus pharaonischer und koptischer Zeit an der Universität Heidelberg (1986).

- Fick (1996) S. Fick, Emesa, Heliopolis und Hierapolis, in: Haider (1996) 194-216.
- Fiema (2001) Z. T. Fiema u. a., The Petra Church. American Center of Oriental Research Publications 3 (2001).
- Fink (2008) M. Fink, "Nackte Göttin" und Anasyroméne. Zwei Motive – eine Deutung, CdÉ 83, 2008, 289-317.
- Finnegan (1998) J. Finnegan, Handbook of Biblical Chronology ²(1998).
- Fischer (1984) M. Fischer u. a., The Roman Temple at Kedesh, Upper Galilee: A Preliminary Study, Tel Aviv 11, 1984, 146-172.
- Fischer (1986) M. Fischer u. a., The Epigraphic Finds from the Roman Temple at Kedesh in the Upper Galilee. Tel Aviv 13-14, 1986-87, 60-66.
- Fischer (1994) J. Fischer, Griechisch-römische Terrakotten aus Ägypten. Die Sammlungen Sieglin und Schreiber. Dresden, Leipzig, Stuttgart und Tübingen (1994).
- Fischer (1995) M. Fischer, The Basilica of Ascalon: Marble, Imperial Art and Architecture in Roman Palestine, in: The Roman and Byzantine Near East I, hrsg. v. J. H. Humphrey (1995) 121-149.
- Fischer (1996) M. Fischer, Marble, Urbanism, and Ideology in Roman Palestine: The Caesarea Example, in: Caesarea Maritima (1996) 251-261.
- Fischer (1998) M. Fischer, Marble Studies. Roman Palestine and the Marble Trade. Xenia 40 (1998).
- Fischer (2003) M. Fischer, Yavne-Yam (Israel), Archäologie und Geschichte einer Hafenstadt an Mittelmeer, AW 34, 2003, 241-252.
- Fischer (2008) M. Fischer, Sculpture in Roman Palestine and its Architectural and Social Milieu. Milieu: Adaptability, Imitation, Originality? The Ascalon Basilica as an Example, in: Y. Z. Eliav u. a. (Hrsgg.), The Sculptural Environment of the Roman Near East. Reflection of Culture, Ideology, and Power (2008) 483-508.
- Fischer/Jackson-Tal (2003) M. Fischer - R. E. Jackson-Tal, A Glas Pendant in the Shape of Harpokrates from Yavneh Yam, Israel, Journal of Glass Studies 45, 2003, 35-40.
- Fittschen/Zanker III K. Fittschen – P. Zanker, Katalog der römischen Porträts in den capitulinischen Museen III (1983).
- Fjeldhagen (1995) M. Fjeldhagen, Catalogue Graeco-Roman Terracottas from Egypt. Ny Carlsberg Glyptotek (1995).
- Flagge (1975) I. Flagge, Untersuchungen zur Bedeutung des Greifen (1975).
- Fleischer (1983) R. Fleischer, Eine Gruppe syrisch-phönikischer Bronzestatuetten-Basen, DaM 1, 1983, 31-42.
- Flossmann/Schütze (2008) M. Flossmann – A. Schütze, Neue Ergebnisse der Grabungen in Tuna el-Gebel. Ein römerzeitliches Pyramidengrab und seine Ausstattung, Isched. Journal des Aegypten Forum Berlin 2008, 2, 13-24.
- Flossmann/Schütze (2010) M. Flossmann - A. Schütze, Ein römerzeitliches Pyramidengrab und seine Ausstattung in Tuna el-Gebel. Ein Vorbericht zu den Grabungskampagnen 2007 und 2008, in: K. Lembke u. a. (Hrsgg.) Tradition and Transformation: Egypt under Roman Rule. Konferenz Hildesheim 2008. Culture and History of the Ancient Near East 41 (2010) 79-110.
- Flusser (1969-1971) D. Flusser, Gods, Personification and Sea-Monsters, Sefunim 3, 1969-1971, 20-44.
- Flusser (1975) D. Flusser, The Great Goddess of Samaria, IEJ 25, 1975, 13-20.
- Flusser (1976) D. Flusser, Paganism in Palestine, in: S. Safrai u. a., The Jewish People in the First Century II (1976) 1065-1100.
- Foerster/Tsafrir (1992) G. Foerster – Y. Tsafrir, The Bet She'an excavation project (1989-91), ESI 11, 1992, 3-32.
- Foerster/Tsafrir (2002) G. Foerster – Y. Tsafrir, Skythopolis – Vorposten der Dekapolis, in: T. M. Weber – S. Kerner (Hrsgg.), Gadara, Gerasa und die Dekapolis (2002) 72-87.
- Foraboschi (1967) D. Foraboschi, Onomasticon alterum papyrologicum (1967).

- Forrer (1895) R. Forrer, Mein Besuch in El-Achmim. Reisebriefe aus Aegypten (1895).
- Fortner (2008) S. A. Fortner, Die Keramik und Kleinfunde von Bethsaida-Julias am See Genezareth, Israel. Diss. München (2008).
- Fortuna (1971) M. T. Fortuna, Area F, in: M. Dothan (Hrsg.), Ashdod II-III. The Second and Third Seasons of Excavations 1963, 1965, Soundings in 1967. 'Atiqot 9 (1971).
- Fossey (1897) Ch. Fossey, Inscriptions de Syrie, BCH 21, 1897, 39-57.
- Foucher (1917) A. Foucher, The Beginnings of Buddhist Art and other Essays in Indian and Central-Asian Archeology (1917).
- Fouquet (1973) A. Fouquet, Quelques représentations d'Osiris-Canope au musée du Louvre, BIFAO 73, 1973, 61-69.
- Fournet (2007) T. Fournet, Les thermes du Centre, in: J. Dentzer-Feydy u. a., Bosra. Aux portes de l'Arabie (2007) 243-253.
- de Franciscis (1975) A. de Franciscis, Die pompejanischen Wandmalereien in der Villa von Oplontis (1975).
- Frandsen (2009) P. J. Frandsen, Incestuous and Close-Kin Marriage in Ancient Egypt and Persia. An Examination of the Evidence (2009).
- Frankel (1989/1990) R. Frankel, Har Mispe Yamim – 1988/1989, ESI 9, 1989/1990, 101f.
- Frankel (2001) R. Frankel u. a., Settlement Dynamics and Regional Diversity in Ancient Upper Galilee. Archaeological Survey of Upper Galilee. IAA Reports 14 (2001).
- Frankel/Ventura (1998) R. Frankel – R. Ventura, The Mišpe Yamim Bronzes, BASOR 311, 1998, 39-55.
- Franken (2010) N. Franken, Pars pro toto. Beobachtungen zur Funktionsbestimmung figürlicher Bronzen am Beispiel römischer Lampen, Leuchter und Laternen, in: Fs. H. Hellenkemper, hrsgg. v. F. Naumann-Stechner u. a. KölnJb 42, 2010, 245-256.
- Frau (1997) Die Frau durch die Zeiten. Ausstellungskatalog Aleppo (1997) (arabisch).
- Freeman (2008) P. Freeman, The Roman Period, in: R. B. Adams (Hrsg.), Jordan. An Archaeological Reader (2008) 413-441.
- French (1994) E. French, Two hellenistic heads from Petra, ADAJ 38, 1994, 267-269.
- Frey-Asche (1997) L. Frey-Asche, Tonfiguren aus dem Altertum. Antike Terrakotten im Museum für Kunst und Gewerbe Hamburg (1997).
- Freyberger (1990) K. S. Freyberger, Research on Roman Temples in Syria: the Tychaion at es-Sanamein. A Preliminary Report, in: The Near East in Antiquity. German Contributions to the Archaeology of Jordan, Palestine, Syria, Lebanon and Egypt I, hrsg. v. S. Kerner (1990) 29-37.
- Freyberger (1998) K. S. Freyberger, Die frühkaiserzeitlichen Heiligtümer der Karawanenstationen im hellenisierten Osten. Zeugnisse eines kulturellen Konflikts im Spannungsfeld zweier politischer Formationen. Damaszener Forschungen 6 (1998).
- Freyne (2007) S. Freyne, Galilean Issues: Old Issues and New Questions, in: Zangenberg (2007) 13-29.
- Friedheim (2006) E. Friedheim, Rabbiniſme et Paganisme en Palestine Romaine. RGRW 157 (2006)
- Friedheim (2007) E. Friedheim, The Religious and Cultural Word of Aelia Capitolina – A New Perspective, Archiv orientální 75, 2007, 125-152.
- Friedland (2003) E. M. Friedland, The Roman Marble Sculptures from the North Hall of the East Baths at Gerasa, AJA 107, 2003, 413-448.
- Fuchs (1987) M. Fuchs, Untersuchungen zur Ausstattung römischer Theater in Italien und den Westprovinzen (1987).
- Fuks (2000) G. Fuks, A Mediterranean Pantheon: Cults and Dieties in Hellenistic and Roman Askalon, Mediterranean Historical Review 15, 2000, 27-48.
- Furio (1961) J. Furio, Iside in figura di Kore?, Aegyptus 41, 1961, 74-87.
- Fürst (2006) A. Fürst, Christentum im Trend. Monotheistische Tendenzen in der späten Antike,

G

- Gadara – Gerasa (2002) A. Hoffmann – S. Kerner (Hrsgg.), Gadara – Gerasa und die Dekapolis (2002).
- Galili (1992) E. Galili u. a., Carmel Coast, ESI 1991, 10, 1992, 162ff.
- Galili (1993) E. Galili u. a., Underwater surveys and rescue excavations along the Israeli coast, The International Journal of Nautical Archaeology 22, 1993, 61-77.
- Galili/Ayalon (2008) E. Galili – J. Ayalon, Ashqelon, Hadashot Arkheologiyot ESI 120, 2008 (Eintrag vom 30. 3. 2008, www.hadashot-esi.org.il).
- Galili/Rosen (2010) E. Galili – B. Rosen, Preserving the maritime cultural heritage of the Mediterranean, a cradle of cultures, religions and civilizations – the holy land perspective, Journal of Coastal Conservation (2010).
- Galling (1953) K. Galling, Der Gott Karmel und die Ächtung der fremden Götter, in: Geschichte und Altes Testament. Fs. A. Alt (1953) 105-125.
- Gärtner (2003) J. Gärtner, Architektonische Elemente und Skulptur der Nabatäer, in: Netzer (2003) 156-179.
- Gasser (2001) M. Page Gasser, Götter bewohnten Ägypten. Bronzefiguren der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz (2001).
- Gatier (2000) P.-L. Gatier, La Legio III Cyrenaica et l'Arabie, in: Les Légions de Rome sous le Haut-Empire. Actes du Congrès de Lyon 1998, hrsg. v. Y. Le Bohec (2000) 341-349.
- Gatier (2002) P.-L. Gatier, Inscriptions du Ier siècle à Gerasa, Syria 7, 2002, 271-283.
- Gawlikowski (2003) M. Gawlikowski, The Nabataean Temple of Qasrawet, in: Egyptology at the Dawn of the 21st Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo, 2000, hrsg. v. Z. Hawass (2003) 195-199.
- Gaza (2007) Gaza à la croisée des civilisations – Les fouilles archéologiques à Gaza. Ausstellungskatalog Genf, hrsg. v. J.-B. Humbert (2007).
- Gechter (1987) M. Gechter, Das römische Heer in der Provinz Niedergermanien, in: H. G. Horn (Hrsg.), Die Römer in Nordrheinwestfalen (1987).
- Geissen (2005) A. Geissen, The Nome Coins of Roman Egypt, in: C. Howgego u. a. (Hrsgg.), Coinage and Identity in the Roman Provinces (2005) 167-170.
- Geissen, Kaisermünzen A. Geissen (zus. mit W. Weiser), Katalog Alexandrinischer Kaisermünzen der Sammlung des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln 1-5. Papyrologica Coloniensia V (1974-1983).
- Geissen/Weber (2003) A. Geissen – M. Weber, Untersuchungen zu den ägyptischen Nomenprägungen, ZPE 144, 2003, 277-300.
- Geissen/Weber (2004) A. Geissen – M. Weber, Untersuchungen zu den ägyptischen Nomenprägungen II., ZPE 147, 2004, 259-280.
- Geissen/Weber (2005) A. Geissen – M. Weber, Untersuchungen zu den ägyptischen Nomenprägungen V. 1.-4. Unterägyptischer Gau, ZPE 153, 2005, 291-316.
- Geissen/Weber (2007) A. Geissen – M. Weber, Untersuchungen zu den ägyptischen Nomenprägungen IX. 15.-19. unterägyptischer Gau, ZPE 160, 2007, 275-300.
- Geissen/Weber (2008) A. Geissen – M. Weber, Untersuchungen zu den ägyptischen Nomenprägungen X. 20. unterägyptischer Gau und die Stadt Pelusion, ZPE 164, 2008, 277-305.
- Gersht/Dar (1992-93) R. Gersht – S. Dar, A Sculpted Right Foot Wearing a Sandal, from Qalat Bustra in the Hermon, Bulletin of Anglo-Israelic Archaeological Society 12, 1992-93, 45-51.
- Gersht (1996) R. Gersht, Representations of Deities and the Cults of Caesarea, in: Caesarea Maritima (1996) 305-324.
- Gersht (1996b) R. Gersht, Three Greek and Roman Portrait Statues from Caesarea Maritima, 'Atiqot 28,

- 1996, 99-113.
- Gersht (1999) R. Gersht, Roman Statuary used in Byzantine Caesarea, in: K. G. Holum u. a. (Hrsgg.), *Caesarea Papers 2. Herod's Temple etc.* JRA Suppl. 35 (1999) 389-398.
- Gersht (2008) R. Gersht, *Caesarean Sculpture in Context*, in: Y. Z. Eliav u. a. (Hrsgg.), *The Sculptural Environment of the Roman Near East. Reflection of Culture, Ideology, and Power* (2008) 509-538.
- Gilliam (1947) E. H. Gilliam, *The Archives of the Temple of Soknobraisis at Bacchias*, Yale Classical Studies 10, 1947, 179-281.
- Ginouvé, Dictionnaire I-III R. Ginouvé, *Dictionnaire méthodique de l'architecture grecque et romaine*. I. Matériaux, techniques de construction, techniques et formes du décor (1985); II. Éléments constructifs: Supports, couvertures, aménagements intérieurs (1992); III. Espaces architecturaux, bâtiments et ensembles (1998).
- Giordano/Salvatico (1995) I. Giordano – G. Salvatico, *Le Carmel en Terre Sainte des origines à nos jours* (1995).
- Giovanini/Hirt (1999) A. Giovanini – M. Hirt, *L'inscription de Nazareth: Nouvelle Interprétation*, ZPE 124, 1999, 107-132.
- Giveon (1973) R. Giveon, *Egyptian Objects in Bronze and Fayence*, in: Y. Aharoni (Hrsg.), *Beer-Sheba I. Excavation at Tel Beer-Sheba 1969-1971 Seasons* (1973) 54f.
- Giveon (1984) R. Giveon, *A Canopic Figure from Roman Palestine*, in: *Mélanges Adolphe Gutbub* (1984) 65-67.
- Gloire (1998) *La gloire d'Alexandrie. Ausstellungskatalog Paris* (1998).
- Glueck (1965) N. Glueck, *Deities and Dolphins. The Story of the Nabataeans* (1965).
- Goddio/Clauss (2006) F. Goddio – M. Clauss (Hrsgg.), *Ägyptens versunkene Schätze. Ausstellungskatalog Berlin* (2006).
- Gods Delight (1988) *The Gods Delight. The Human Figure in Classical Bronze. Ausstellungskatalog Cleveland*, hrsgg. v. A. P. Kozloff u. a. (1988).
- Goette (1989) H. R. Goette, *Kaiserzeitliche Bildnisse von Sarapis-Priestern*, MDAIK 45, 1989, 173-186.
- Goette (1989b) H. R. Goette, *Römische Kinderbildnisse mit Jugend-Locken*, AM 104, 1989, 203-217.
- Göttlicher (1981) A. Göttlicher, *Fortuna Gubernatrix. Das Steuerruder als römischer Glückssymbol*, AW 12, 1981, 27-33.
- Goldman (1996) N. Goldman, *Isis Revealed. Cult and Costume in Italy*, in: *Archaeological Research in Roman Egypt. The Proceedings of The Seventeenth Classical Colloquium of The Department of Greek and Roman Antiquities, British Museum 1993*. JRA Supplements 19 (1996) 246-258.
- Golvin (1981) J.-C. Golvin u. a., *Le petit Sarapieion romain de Louqsor*, BIFAO 81, 1981, 115-148.
- Golvin (1988) J.-C. Golvin, *L'amphitheatre Romain* (1988).
- Golvin/Landes (1990) J.-C. Golvin – C. Landes, *Amphitheatres & Gladiateurs* (1990).
- v. Gonzenbach (1957) V. v. Gonzenbach, *Untersuchungen zu den Knabenweihen im Isiskult der römischen Kaiserzeit* (1957).
- Gordley (2007) M. E. Gordley, *The Colossian Hymnus in Context* (2007).
- Graeff (2005) J.-P. Graeff, *Die Straßen Ägyptens. Diss. Hamburg 2004* (2005).
- Graf (1985) F. Graf, *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulte von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*. Bibliotheca Helvetica Romana 21 (1985).
- Graf (1996) F. Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike* (1996).
- Graf (2002) D. Graf, *Die Dekapolis – Ein Prolog*, in: *Gadara – Gerasa* (2002) 4f.

- Graf (2007) D. Graf, Jerusalem in the Hellenistic and Roman Periods, in: Jerusalem (2007) 106-117.
- Grandjouan (1961) C. Grandjouan, Terracottas and Plastic Lamps of the Roman Period. The Athenian Agora VI (1961).
- Grawehr (2007) M. Grawehr, Production of Bronze Works in the Nabataean Kingdom, SHAJ 9, 2007, 397-403.
- Gregarek (1999) H. Gregarek, Untersuchungen zur kaiserzeitlichen Idealplastik aus Buntmarmor, KölnJb 32, 1999, 33-284.
- Gregg (2000) R. C. Gregg, Marking Religious and Ethnic Boundaries: Cases from the Ancient Golan Heights, Church History 69, 2000, 519-557.
- Gregg/Urman (1996) R. C. Gregg – D. Urman, Jews, Pagans, and Christians in the Golan Heights: Greek and Other Inscriptions of the Roman and Byzantine Eras. South Florida Studies in the History of Judaism 140 (1996).
- Grenier (1977) J.-Cl. Grenier, Anubis alexandrin et romain. EPRO 57 (1977).
- Grenier (1978) J. C. Grenier, L'autel funéraire isiaque de Fabia Stratonice. EPRO 71 (1978).
- Grenier (2002) J.-C. Grenier, Bronzes du Museo Gregoriano Egizio (2002).
- Grenier (2009) J.-C. Grenier, Une statuette d'Amon-Ammôn, Égypte nilotique et méditerranéenne 2, 2009 (<http://recherche.univ-montp3.fr/egyptologie/enim/>)
- Griffiths (1975) J. G. Griffiths, Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI). Edited with an Introduction, Translation and Commentary. EPRO 39 (1975).
- Griffiths (1994) J. G. Griffiths, Isis as Maat, Dikaosunê, and Iustitia, in: Hommages à Jean Leclant III. Études isiaques, hrsgg. v. C. Berger u. a. (1994) 255-264.
- Grimm (1969) G. Grimm, Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland. EPRO 12 (1969).
- Grimm (1972) G. Grimm, Ein Kopf des Ammon-Sarapis aus Elephantine, MDAIK 28, 1972, 141-144.
- Grimm (1975) G. Grimm, Kunst der Ptolemäer- und Römerzeit im Ägyptischen Museum Kairo (1975).
- Grimm (1990) G. Grimm, Paulina und Antinoos. Zur Vergöttlichung der Hadrianschwester in Ägypten, in: Das antike Rom und der Osten. Festschrift K. Parlasca, hrsgg. v. C. Dörner – M. Donderer (1990) 33-44.
- Grimme (1913) H. Grimme, Der Name Jerusalem, OLZ 16, 1913, 156.
- van Groningen (1921) B. A. van Groningen, De Papyro Oxyrhynchita 1380 (Diss. Groningen 1921).
- Grossmann (2006) P. Grossmann, Zur Gründung des Heilungszentrums der Hl. Kyros und Johannes bei Menuthis, in: Timelines. Studies in Honour of Manfred Bietak III, hrsgg. v. E. Czerny u. a. OLA 149 (2006) 203-212.
- Grossmann (2006b) P. Grossmann, Zum Serapistempel von Luqsur, ein klassisches oder pharaonisches Bauwerk?, in: *jn.t dr.w.* Festschrift für Friedrich Junge I, hrsgg. v. G. Moers u. a. (2006) 281-286.
- Gubel (2002) É. Gubel, Art phénicien. La sculpture de tradition phénicienne. Musée du Louvre – Département des Antiquités orientales (2002)
- Guimier-Sorbets/Seif el-Din (1997) A.-M. Guimier-Sorbets – M. Seif el-Din, Les deux tombes de Perséphone dans la nécropole de Kom el-Chougafa à Alexandrie, BCH 121, 1997, 355-410.
- Gutman (1994) S. Gutman, Gamla. A City of Rebellion (1994).
- Györy (2006) H. Györy, Zur Geschichte der Harpokrates-Terrakotten mit Füllhorn aus der Kaiserzeit, in: Aegyptus et Pannonia I. Symposium Budapest 2004, hrsg. v. H. Györy (2006) 71-106.

H

- Haas (1982) V. Haas, Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen – Riten, Kulte und Mythen. Eine Einführung in die altkleinasiatischen religiösen Vorstellungen (1982).

- Hachlili (1988) R. Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel* (1988).
- Hachlili (1998) R. Hachlili, *Iconographic Elements of Nilotic Scenes on Byzantine Mosaic Pavements in Israel*, PEQ 130, 1998, 106-120.
- Hachlili (2005) R. Hachlili, *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period* (2005).
- Hadad (1997) S. Hadad, *Oil Lamps from the Third to the Eighth Century C. E. at Scythopolis-Bet Shean*, *Dumbarton Oaks Papers* 51, 1997, 147-188.
- Hadidi (1970) A. Hadidi, *The Roman Forum at Amman*. Diss. Univ. of Missouri (1987).
- Hadidi (1974) A. Hadidi, *The Excavations of the Roman Forum at Amman (Philadelphia) 1964-1967*, ADAJ 19, 1974, 71-91.
- Hadidi (1982) A. Hadidi, *A Roman Family Tomb at Amman Citadel Hill*, ADAJ 26, 1982, 287-288.
- Haider (1996) P. W. Haider u. a. (Hrsgg.), *Religionsgeschichte Syriens. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart* (1996).
- Haider (2002) P. W. Haider, *Glaubensvorstellungen in Heliopolis/Baalbek in neuer Sicht*, in: M. Schuol u. a. (Hrsgg.), *Grenzüberschreitungen. Formen des Kontakts zwischen Orient und Okzident im Altertum. Oriens et Occidens* 3 (2002) 83-122.
- Hajjar (1977/78) Y. Hajjar, *Une dédicace de Brahliä à Zeus et Apis*, *Annales archéologiques arabes de Syrie* 27/28, 1977/78, 187-191.
- Hajjar (1985) Y. Hajjar, *La triade d'Heliopolis-Baalbek. Iconographie, théologie, culte et sanctuaire* (1985).
- Hajjar (1990a) Y. Hajjar, *Baalbek, grand centre religieux sous l'Empire*, in: ANRW II 18, 4 (1990) 2458-2508.
- Hajjar (1990b) Y. Hajjar, *Dieux et cultes non heliopolitains de la Béqq', de l'Hermon et l'Abilene à l'époque romaine*, in: ANRW II 18, 4 (1990) 2509-2604.
- Hajjar (1990c) Y. Hajjar, *Divinités oraculaires et rites divinitaires en Syrie et en Phénicie à l'époque gréco-romain* in: ANRW II 18, 4 (1990) 2236-2320.
- Hamarnek (1999) B. Hamarnek, *The River Nile and Egypt in the Mosaics of the Middle East*, in: *The Madaba Mosaic Centenary 1897-1997* (1999) 185-189.
- Hamburger (1968) A. Hamburger, *Gems from Caesarea Maritima*. *Atiqot English Series* 8 (1968).
- Hamburger (1986) A. Hamburger, *Surface-finds from Caesarea Maritima – Tesserae*, in: L. I. Levine – E. Netzer (Hrsgg.), *Excavation at Caesarea Maritima 1975, 1976, 1979 – Final Report*. Qedem 21 (1986) 187-204.
- Hamilton (1938) R. W. Hamilton, *The Doomed Tomb at Sebastia*, QDAP 8, 1938, 64-71.
- Hammond (1976) P. C. Hammond, *Excavations at Petra, 1975-77*, ADAJ 21, 1976, 81-101.
- Hammond (1980) P. C. Hammond, *Ein nabatäisches Weiherelief*, BJB 180, 1980, 265-269.
- Hammond (1987) P. C. Hammond, *Three Workshops at Petra*, PEQ 119, 1987, 129-141.
- Hammond (1990) *The Goddess of the "Temple of the Winged Lions"*, in: *Caravan Cities*, 115-127.
- Hammond (1996) P. C. Hammond, *The Temple of the Winged Lions. Petra, Jordan 1974-1990* (1996).
- Hammond (2003) P. C. Hammond, *The Temple of the Winged Lions*, in: *Petra Rediscovered*, 223-229.
- al-Hamshary (1995) M. al-Hamshary, *Nabataeans Reactions towards Alexandrians Trade Activity in the Ptolemaic Period.*, in: *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. I Centenario del Museo Greco-Romano. Atti del II Congresso Internazionale Italo-Egiziano Alexandria 1992*, hrsgg. v. N. Bonacasa u. a. (1995) 26-35.
- Hanauer (1897) J. E. Hanauer, *Remarkable Sculpture at Mejdal*, PEQ 29, 1897, 33-35.
- Handbook (1922) H. C. Luke – E. Keith-Roach, *The Handbook of Palestine* (1922).
- Handler (1971) S. Handler, *Architecture on the Roman Coins of Alexandria*, AJA 75, 1971, 57-74.

- Handoussa (1981) T. Handoussa, Le collier Ousekh, SAK 9, 1981, 143-150.
- Hanna (1994) Z. Hanna, Syria. The Castles and Archaeological Sites in Tartous (1994).
- Hannig (1995) R. Hannig, Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v. Chr.) (1995).
- Hanson (1979) A. E. Hanson, Documents from Philadelphia drawn from the Census Register, in: Actes du XV^e Congrès International de Papyrologie II, hrsgg. v. J. Bingen – G. Nachtergaele (1979) 60-74.
- Harding (1959) G. Lankester Harding, The Antiquities of Jordan (1959).
- Harl (1984) K. W. Harl, The Coinage of Neapolis in Samaria, A.D. 244-53, ANSMN 29, 1984.
- Harper (1974) R. P. Harper, Dibsī Faradj, in: Antiquites de l'Euphrate. Kolloquium Aleppo (1974) 103-106.
- Harrauer (2005) H. Harrauer, Ein Spendengefäß für Triphis, in: "Eine ganz normale Inschrift" ... und Ähnliches zum Geburtstag von Ekkehard Weber. Festschrift, hrsgg. v. F. Beutler – W. Hameter. Althistorisch-Epigraphische Studien 5 (2005) 289-292.
- Hartmann (2001) U. Hartmann, Das palmyrenische Teilreich. Oriens et Occidens 2 (2001).
- Hattar (1999) S. G. Hattar, Jordan returns 'priceless' artefacts to Egypt, Jordan Times 19. August 1999.
- Hauran III (2008) P. Clauss-Balty u. a., Hauran III. L'habitat dans les campagnes de Syrie du sud aux époques classique et médiévale. Bibliothèque archéologique et historique 181 (2008).
- Haussig (1965) H. W. Haussig (Hrsg.), Götter und Mythen im Vorderen Orient. Wörterbuch der Mythologie I (1965).
- Healey (2001) J. F. Healey, The Religion of the Nabataeans. A Conspectus. RGRW 136 (2001).
- Hefner (2008) L. Hefner, Darstellungsprinzipien von Architektur auf kaiserzeitlichen römischen Münzen. Würzburger Studien zur Sprache und Kultur 10 (2008).
- Heide/Thiel (2004) B. Heide – A. Thiel, Sammler – Pilger – Wegbereiter. Die Sammlung des Prinzen Johann Georg von Sachsen. Ausstellungskatalog Mainz (2004).
- Henig (2001) M. Henig, Amethyst Intaglio, in: Fiema (2001) 342.
- Henig/Whiting (1987) M. Henig – M. Whiting, Engraved Gems from Gadara in Jordan. The Sa'd Collection of Intaglios and Cameos (1987).
- Henrichs (1968) A. Henrichs, Vespasian's Visit to Alexandria, ZPE 3, 1968, 51-80.
- Herbig (1949) R. Herbig, Pan. Der griechische Bocksgott – Versuch einer Monographie (1949).
- Hermann (1959) A. Hermann, Der Nil und die Christen, Jahrbuch für Antike und Christentum 2, 1959, 30-69.
- Hermann (1960) A. Herrmann, Der letzte Apisstier, Jahrbuch für Antike und Christentum 3, 1960, 34-50.
- Herrmann (1957) S. Herrmann, Isis in Byblos, ZÄS 82, 1957, 48-55.
- Herrmann (1994) C. Herrmann, Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament. OBO 138 (1994).
- Herrmann (1999) J. J. Herrmann Jr., Demeter-Isis or the Egyptian Demeter?, JdI 114, 1999, 65-123.
- Herrmann (2003) C. Herrmann, Die ägyptischen Amulette der Sammlungen Bibel + Orient der Universität Freiburg, Schweiz, OBO Series Archaeologica 22 (2003).
- Herrmann (2006) C. Herrmann, Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel III. OBO Series Archaeologica 24 (2006).
- Herz (1975) P. Herz, Untersuchungen zum Festkalender der römischen Kaiserzeit nach datierten Weih- und Ehreninschriften (1975).
- Hill (1912) G. Hill, Some Palestinian cults in the Graeco-Roman age, in: Proceedings of the British Academy V (1912) 1-17.
- Hill (1975) S. Hill, The "Praetorium" at Musmiye, Dumbarton Oaks Papers 29, 1975, 347-349.

- Hillmann (1990) R. Hillmann, Otto Eissfeldt und die Orientalische Religionsgeschichte, *Oriens* 32, 1990, 260-292.
- Hilton Price (1897) A Catalogue of the Egyptian Antiquities in the Possession of F. G. Hilton Price (1897).
- Himmelman (1999) N. Himmelman, Attische Grabreliefs. Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften (1999).
- Hirschfeld (1997) Y. Hirschfeld, The Roman Baths Of Hammat Gader. Final Report (1997).
- Hirt Raj (2006) M. Hirt Raj, Médecins et malades de l'Égypte romaine. Étude socio-légale de la profession médicale et de ses praticiens du Ier au IVe siècle ap. J.-C. *Studies in Ancient Medicine* 32 (2006).
- Hodel-Hoenes (1991) S. Hodel-Hoenes, Leben und Tod im Alten Ägypten. Thebanische Privatgräber des Neuen Reiches (1991).
- Höfler (1935) A. Höfler, Der Sarapishymnus des Ailios Aristides. *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft* 27 (1935).
- Hoffmann (1989) I. Hoffmann, Zum Motiv des traubennaschenden Vogels, *Varia Aegyptiaca* 5, 1989, 9-18.
- Hoffmann/Steinhart (2001) F. Hoffmann – M. Steinhart, *Tiere vom Nil* (2001).
- Hölbl (1981) G. Hölbl, Andere Ägyptische Gottheiten. Jupiter Ammon, Osiris, Osiris-Antinoos, Nil, Apis, Bubastis, Bes, Sphinx, Hermes-Thot, Neotera-Problem, in: *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, hrsg. v. M. J. Vermaseren. *EPRO* 93 (1981) 157-192.
- Hölbl (1989) G. Hölbl, Ägyptische Kunstelemente im phönikischen Kulturkreis des 1. Jt. v. Chr. Zur Methodik ihrer Verwendung, *Orientalia* 58, 1989, 318-325.
- Hölbl (1990) G. Hölbl, Das römische Militär im religiösen Leben Nubiens, in: *Akten des 14. Internationalen Limeskongresses 1986* (1990) 233-247.
- Hölbl (1993) G. Hölbl, Aussagen zur ägyptischen Religion in den Zenonpapyri, in: M. Capasso (Hrsg.), *Papiri documentari greci. Papyrologica Lupiensia* 2 (1993) 7-36.
- Hölbl (1994) G. Hölbl, Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Grossen bis zur römischen Eroberung (1994).
- Hölbl (1999) G. Hölbl, Altägypten im römischen Reich. Der römische Pharao und seine Tempel (1999).
- Hölbl (2000) G. Hölbl, Die Problematik der spätzeitlichen Aegyptiaka im östlichen Mittelmeerraum, in: *Ägypten und der östliche Mittelmeerraum im 1. Jahrtausend v.Chr. Symposion München 1996*, hrsgg. v. M. Görg – G. Hölbl. *Ägypten und Altes Testament* 44 (2000) 119-159.
- Hölbl (2005) G. Hölbl, Altägypten im Römischen Reich. Der römische Pharao und seine Tempel III (2005).
- Hollard (2004) D. Hollard, Le monnayage de la Legio III Cyrenaica frappé à Bostra sous Antonin le Pieux, *Revue numismatique* 160, 2004, 155-173.
- Holum (2004) K. A. Holum, Caesarea's Temple Hill: The Archaeology of Sacred Space in an Ancient Mediterranean City, *Near Eastern Archaeology* 67, 2004, 184-199.
- Holzberg (2001) N. Holzberg, *Der antike Roman. Eine Einführung* (2001).
- Hölzl (2002) R. Hölzl, Ägyptische Opfertafeln und Kultbecken. Eine Form- und Funktionsanalyse für das Alte, Mittlere und Neue Reich (2002).
- Hommel (1954) P. Hommel, Studien zu den römischen Pfeilerfiguren der Kaiserzeit (1954).
- Hopfe (1990) L. M. Hopfe, Caesarea Palaestina as a Religious Center, in: *ANRW II* 18, 4 (1990) 2380-2411.
- Hopfner (1944) T. Hopfner, Gräzisierte, griechisch-ägyptische bzw. ägyptisch-griechisch und hybride theophore Personennamen aus griechischen Texten, Inschriften, Ostraka, Mumientäfelchen und dgl. und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung, *Archivum Orientale Pragense* 15, 1944, 1-64.
- Hopfner (1913) T. Hopfner, *Der Tierkult der Alten Ägypter nach den griechisch-römischen Berichten und*

- den wichtigeren Denkmälern. Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil. Hist. Klasse 57, 2. Abhandlung (1913).
- Hörig (1979) M. Hörig, *Dea Syria. Studien zur religiösen Tradition der Fruchtbarkeitsgöttin in Vorderasien* (1979).
- Hörig/Schwertheim (1987) M. Hörig – E. Schwertheim, *Corpus cultus Iovis Dolicheni*. EPRO 106 (1987).
- Horn (1972) H. G. Horn, Ein römischer Bronzeadler, *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums* 19, 1972, 63-83.
- Hornbostel, Sarapis W. Hornbostel, *Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*. EPRO 32 (1973).
- Hornbostel (1977) W. Hornbostel u. a. , *Kunst der Antike. Schätze aus norddeutschem Privatbesitz. Ausstellungskatalog Hamburg* (1977).
- Horne (1856) T. H. Horne, *A Summary of Biblical Geography and Antiquities* (1856).
- Hornickel (1930) O. Hornickel, *Ehren- und Rangprädikate in den Papyrusurkunden*. Diss. Gießen (1930).
- Hornung (2003) E. Hornung, *Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß auf das Abendland* (2003).
- Houghton (1983) A. Houghton, *Coins of the Seleucid Empire from the Collection of Arthur Houghton. Ancient Coins in North American Collections* 4 (1983).
- Huber (2001) I. Huber, *Die Ikonographie der Trauer in der Griechischen Kunst. Peleus. Studien zur Archäologie und Gesichte Griechenlands und Zyperns* 10 (2001).
- Hübinger (1993) U. Hübinger, *Die antiken Lampen des Akademisches Kunstmuseums der Universität Bonn* (1993).
- Hübner (1992) U. Hübner, *Die Ammoniter. Untersuchungen zur Geschichte, Kultur und Religion eines transjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v. Chr.* ADPV 16 (1992).
- Hübner/Weber (1997) U. Hübner – T. Weber, *Götterbüsten und Königsstatuen*, in: Weber/Wenning (1997) 111-125.
- v. Hülsen (1967) H. v. Hülsen, *Zeus. Vater der Götter und Menschen* (1967).
- Humphrey (1986) J. H. Humphrey, *Roman Circuses. Arenas für Chariot Racing* (1986).
- Hüneke (2009) S. Hüneke u. a., *Antike I. Kurfürstliche und königliche Erwerbungen für die Schlösser und Gärten Brandenburg-Preussens vom 17. bis zum 19. Jahrhundert* (2009).
- Hurwitz (1997) *The Story of Masada. Discoveries from the Excavation*, hrsg. v. G. Hurwitz (1997).
- Huss (2001) W. Huss, *Ägypten in hellenistischer Zeit, 332-30 v.Chr.* (2001).
- Hvidberg-Hansen/Ploug F. O. Hvidberg-Hansen – H. Ploug, *Katalog Palmyra Samlingen*. Ny Carlsberg Glyptotek (1993).

I

- Iliffe (1933) J. Iliffe, *A Nude Terracotta Statuette of Aphrodite*, QDAP 3, 1933, 106-111.
- Iliffe (1936) J. H. Iliffe, *A Hoard of Bronzes from Ashkalon, c. Fourth Century B. C.*, QDAP 5, 1936, 61-68.
- Iliffe (1945) J.H. Iliffe, *Imperial art in Transjordan. Figurines and lamps from a potter's store at Jerash*, QDAP 11, 1945, 1-26.
- Immortality (2002) *The Way to Immortality. Monuments of ancient Egyptian Art from the Collection of the Pushkin State Museum of Fine Art*. Ausstellungskatalog Moskau (2002)
- Inan/Alföldi-Rosenbaum J. Inan – E. Alföldi-Rosenbaum, *Römische und frühbyzantinische Porträtplastik aus der Türkei*. Neue Funde (1979).
- Invernizzi (2000) A. Invernizzi, *Statuette der Isis-Tyche*, in: *7000 Jahre Persische Kunst. Meisterwerke aus dem iranischen Nationalmuseum Teheran*. Ausstellungskatalog Wien, hrsg. v. W. Seipel (2000) 247f.

- Ippel (1922) A. Ippel, Der Bronzefund von Galjub. Modelle eines hellenistischen Goldschmiedes (1922).
- Isaac (1910) C. A. Isaac, Mount Gerizim, the One True Sanctuary (1910).
- Isaak (1999) B. Isaak, Inscriptions and Religious Identity on the Golan, in: J. H. Humphrey (Hrsg.), *The Roman and Byzantine Near East II*, hrsg. v. J. H. Humphrey. JRA Suppl. Series 31 (1999) 179-188.
- Iside (1997) Iside. Il mito. Il mistero. La magia. Ausstellungskatalog Mailand, hrsg. v. E. A. Arslan (1997).

J

- Jacobs (2009) I. Jacobs, Gates in Late Antiquity in the Eastern Mediterranean, *BABesch* 84, 2009, 197-213.
- Jacobson (2001) D. M. Jacobson, Herod the Great Shows His True Colors, *Near Eastern Archaeology* 64, 2001, 100-104.
- Janif (2004) M. Janif, L'écrit et le „figuré“ dans la domaine religieux des Nabatéens. Le sanctuaire rupestre du Sadd el-Mreriyye à Petra, *Syria* 81, 2004, 119-130.
- Japp (2000) S. Japp, Die Baupolitik Herodes' des Großen. Die Bedeutung der Architektur für Herrschaftslegitimation eines römischen Klientelkönigs. *Internationale Archäologie* 64 (2000).
- Jaroš (2001) K. Jaroš, Inschriften des Heiligen Landes aus vier Jahrtausenden (2001).
- Jentel (1978) M.-O. Jentel, Isis ou la tyché d'Alexandrie, in: *Hommages à M. J. Vermaseren II*. *EPRO* 68 (1978) 539-560.
- Jentel (1981) M.-O. Jentel, Quelques aspects d'Aphrodite en Égypte et en Syrie à l'époque hellénistique et romaine, in: *Mythologie gréco-romaine, mythologies périphériques*. Colloquium Paris 1979, hrsg. v. L. Kahil u. a (1981) 151-155.
- Jerusalem (2007) Jerusalem before Islam, hrsgg. v. Z. Kafafi – R. Schick. *BAR Int. Ser.* (2007).
- Jidejian (1969) N. Jidejian, Tyre through the Ages (1969).
- Johansen (1994) F. Johansen, *Catalogue Roman Portraits I*. Ny Carlsberg Glyptotek (1994).
- Jöhrens (1999) G. Jöhrens, Amphorenstempel im Nationalmuseum von Athen (1999).
- Jones (1960) F. F. Jones, *Ancient Art in the Art Museum Princeton University* (1960).
- Junkelmann (2008) M. Junkelmann, *Gladiatoren. Das Spiel mit dem Tod* (2008).
- Juri (1976) E. Juri, Το εν Αφυτει ιερον του Διονυσου και το ιερον του Αμμωνος Διου, in: *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern. Internationales Symposium in Olympia vom 10. bis 12. Oktober 1974 anlässlich der Hundertjahrfeier der Abteilung Athen und der deutschen Ausgrabungen in Olympia* (1976) 135-150

K

- Kadman (1957) L. Kadman, The Coins of Caesarea Maritima. *Corpus Nummorum Palaestinensium II* (1957).
- Kadman (1961) L. Kadman, The Coins of Akko-Ptolemais. *Corpus Nummorum Palaestinensium IV* (1961).
- Kaiser (1967) W. Kaiser u. a., *Ägyptisches Museum Berlin – Katalog* (1967).
- Kákosy (1995) L. Kákosy, Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten, in: *ANRW II* 18, 5 (1995) 2894-3049.
- Kamlah (1999) J. Kamlah, Zwei nordpalästinische „Heiligtümer“ der persischen Zeit und ihre epigraphischen Funde, *ZDPV* 115, 1999, 163-200.

- Kampmann/Ganschow (2008) U. Kampmann – T. Ganschow, Die Münzen der römischen Münzstätte Alexandria (2008).
- Kaoukabani (1973) B. Kaoukabani, Rapport préliminaire sur les fouilles de Kharayeb, 1969-1970, BMB 26, 1973, 41-58.
- Kaper/Worp (1999) O. E. Kaper – K. A. Worp, Dipinti on the Temenos Wall at Deir el-Haggar (Dakhla Oasis), BIFAO 99, 1999, 233-258.
- Kaper (2003) O. E. Kaper, The Egyptian God Tutu. OLA 119 (2003).
- Kaplan (1989) J. u. H. Kaplan, Remains of a Sarapis-Cult in Tel Aviv, Eretz Israel 20, 1989, 352-359 (hebräisch), 207f. (englischsprachige Zusammenfassung).
- Kaplan (1999) I. Kaplan, Grabmalerei und Grabreliefs der Römerzeit. Wechselwirkung zwischen der ägyptischen und griechisch-alexandrinischen Kunst. Beiträge zur Ägyptologie 16 (1999).
- Karageorghis (1998) V. Karageorghis, Greek Gods and Heroes in Ancient Cyprus (1998).
- Karvonen-Kannas (1995) K. Karvonen-Kannas, The Seleucid and Parthian Terracotta Figurines from Babylon in the Iraq Museum, The British Museum and the Louvre (1995).
- Kashtan (1988) N. Kashtan, Akko-Ptolemais: A maritime metropolis in Hellenistic and early roman times, 332BCE – 70CE, as seen through the literary sources, Mediterranean Historical Review 3, 1988, 37-53.
- Kater-Sibbes (1973) G. J. F. Kater-Sibbes, Preliminary Catalogue of Sarapis Monuments. EPRO 36 (1973).
- Kaufmann (1915) C. M. Kaufmann, Graeco-ägyptische Koroplastik. Terrakotten der griechisch-römischen und koptischen Epoche aus der Faiyum-Oase und anderen Fundstätten ²(1915).
- Kaufmann-Heinimann (1998) A. Kaufmann-Heinimann, Götter und Lararien aus Augusta Raurica. Herstellung, Fundzusammenhänge und sakrale Funktion figürlicher Bronzen in einer römischen Stadt. Forschungen in Augst 26 (1998).
- Keel (2003) O. Keel, Weibliche Idole aus Vorderasien vom Neolithikum bis in die Perserzeit, in: Madonna. Das Bild der Muttergottes. Ausstellungskatalog Freising (2003) 89-92 (Katalog: ebd. 126-146).
- Keel/Küchler, Süden O. Keel – M. Küchler, Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land II. Der Süden (1982).
- Keel/Schroer (2004) Eva – Mutter alles Lebendigen. Frauen- und Göttinnenidole aus dem Alten Orient. Ausstellungskatalog Freiburg/Schweiz, hrsgg. v. O. Keel – S. Schroer (2004).
- Keel/Staubli (2001) „Im Schatten Deiner Flügel“. Tiere in der Bibel und im Alten Orient. Ausstellungskatalog Freiburg, Schweiz, hrsgg. v. O. Keel – T. Staubli (2001).
- Kelperi (1997) E. Kelperi, Der Schmuck der nackten und halbnackten Aphrodite der Spätclassik und der hellenistischen Zeit (1997).
- Kerner (1997) S. Kerner, Umm Qays – Gadara. A preliminary report, ADAJ 41, 1997, 283-302.
- de Kersauson (1996) K. de Kersauson, Louvre: Catalogue des portraits romains II (1996).
- Kessler (2008) D. Kessler, Einwickeln und unterirdische Ablage von Bronzen im Tierfriedhof von Tuna el-Gebel, in: „Zur Zierde gereicht ...“ Fs. Bettina Schmitz, hrsg. v. A. Spiekermann (2008) 153-163.
- Kessler (2008b) D. Kessler u. a., Ägyptens letzte Pyramide. Das Grab des Seuta(s) in Tuna el-Gebel ²(2008).
- Kesser/Nur el-Din (2005) D. Kessler – A. el Halim Nur el-Din, Tuna el-Gebel. Millions of Ibises and Other Animals, in: S. Ikram (Hrsg.), Divine Creatures. Animal Mummies in Ancient Egypt (2005) 120-163.
- Khairy (1986) N. I. Khairy, Three Unique Objects from Petra, PEQ 118, 1986, 104-107.
- Khairy (1990) N. I. Khairy, The 1981 Petra Excavations I. ADPV 13 (1990).
- el-Khouri, Figurines L. el-Khouri, The Nabataean Terracotta Figurines. BAR International Series 1034 (2002).
- Killick (1987) A. Killick, Udhruh. Caravan City and Desert Oasis. A Guide to Udhruh and its

- Surroundings (1987).
- Kindler (1978) A. Kindler, Akko, a City of many Names, BASOR 231, 1978, 51-55.
- Kindler (1980) A. Kindler, Was there a Detachment of the Third Legion Cyrenaica at Neapolis in A.D. 251-253?, INJ 4, 1980, 56-58.
- Kindler (1983) A. Kindler, The Coinage of Bostra (1983).
- Kippenberg/Wewers (1978) H. G. Kippenberg – G. A. Wewers (Hrsgg.), Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. Das Neue Testament Deutsch, Ergänzungsreihe 8 (1979).
- Kirwan (1934) L. P. Kirwan, Some graeco-roman Bronzes in the Cairo Museum, BIFAO 34, 1934, 43-62.
- Kiss (1998) Z. Kiss, Le dieu-crocodile égyptien dans l'Italie romaine, in: N. Bonacasa u. a. (Hrsgg.), L'Egitto in Italia dall'Antichità al Medioevo. Atti del III Congresso internazionale Italo-Egiziano, Rom 1995 (1998) 275-288.
- Klein (1920) S. Klein, Jüdisch-palästinisches Corpus Inscriptionum (Ossuar-, Grab- und Synagogeninschriften) (1920).
- Kleiner (1942) G. Kleiner, Tanagrafiguren. 15. Ergänzungsheft JdI (1942).
- Kleiner (1992) D. E. E. Kleiner, Roman Sculpture (1992).
- Klementa (1993) S. Klementa, Gelagerte Flußgötter des Späthellenismus und der römischen Kaiserzeit (1993).
- Klengel-Brandt/Cholidis (2006) E. Klengel-Brandt – N. Cholidis, Die Terrakotten von Babylon im Vorderasiatischen Museum Berlin (2006).
- Kleopatra (1989) Kleopatra. Ägypten um die Zeitenwende. Ausstellungskatalog München (1989).
- Kletter (2009) R. Kletter u. a., Yavneh I. The Excavation of the 'Temple Hill'. Repository Pit and the Cult Stands. OBO Series Archaeologica 30 (2009).
- Klinger (1983) D. M. Klinger, Erotische Kunst der Antike (1983).
- Kloner (2007) A. Kloner u. a., The Roman Amphitheater at Beth Guvrin, Qadmoniot 40, 2007, 48-57 (hebräisch).
- Kluge/Lehmann-Hartleben (1927) K. Kluge – K. Lehmann-Hartleben, Großbronzen der römischen Kaiserzeit (1927).
- Knauf (1997) E. A. Knauf, Der sein Volk liebt, in: Weber/Wenning (1997) 14-24.
- Knoll (1993) K. Knoll u. a., Die Antiken im Albertinum (1993).
- Koemoth (2001) P. P. Koemoth, À propos de la stèle d'Apollônios (Louvre N 328): Ophoïs, Osiris et Sérapis en Abydos, SAK 29, 2001, 217-233.
- Koch (1975) G. Koch, Die antiken Sarkophagreliefs. Die mythologischen Sarkophage 6. Meleager (1975).
- Koch (1989) G. Koch, Der Import kaiserzeitlicher Sarkophage in den römischen Provinzen Syria, Palaestina und Arabia, BJB 189, 1989, 161-211.
- Koch (1993) K. Koch, Geschichte der ägyptischen Religion (1993).
- Koch (1994) L. Koch, Weibliche Sitzstatuen der Klassik und des Hellenismus und ihre kaiserzeitliche Rezeption. Die bekleideten Figuren (1994).
- Koch (1995) G. Koch, Frühchristliche Kunst. Eine Einführung (1995).
- Koch/Sichtermann G. Koch – H. Sichtermann, Römische Sarkophage (1982).
- Kockelmann (2008) H. Kockelmann, Praising the Goddess. A Comparative and Annotated Re-Edition of Six Demotic Hymns and Praises Addressed to Isis. Archiv für Papyrusforschung Beiheft 15 (2008).
- Kockelmann (2008b) H. Kockelmann, Sobek doppelt und dreifach. Zum Phänomen der Krokodilgötterkonstellationen im Fayum und in anderen Kultorten Ägyptens, in: S. Lippert – M. Schentuleit (Hrsgg.), Graeco-Roman Fayum – Texts and Archaeology. Proceedings of the Third International Fayum Symposium, Freudenstadt 2007 (2008) 153-

164.

- Kolb (1995) F. Kolb, Rom. Die Geschichte der Stadt in der Antike (1995).
- Kolb, Bauten B. Kolb, Die spätrömischen Bauten, in: ez-Zantur I, 51-90.
- Kolb (2000) B. Kolb, Die spätantiken Wohnbauten von Ez Zantur in Petra und der Wohnhausbau in Palästina vom 4.–6. Jh. n. Chr., Petra–Ez Zantur II. Ergebnisse der Schweizerisch-Liechtensteinischen Ausgrabungen, 2. Teil (Mainz 2000) 201-311.
- Kolb/Keller (2002) B. Kolb – D. Keller, Swiss-Liechtenstein Excavations at ez-Zantur/Petra: The Twelfth Season, ADAJ 46, 2002, 279–293.
- Kolb (2003) B. Kolb, Petra, From Tent to Mansion: Living on the Terraces of Ez-Zantur, in: Petra Rediscovered, 230-237.
- Kolb (2007) B. Kolb, Nabataean Dwellings: Domestic Architecture and Interior Decoration, in: World of the Nabataeans, 145-172.
- Königsweg (1987) Der Königsweg. 9000 Jahre Kunst und Kultur in Jordanien und Palästina. Ausstellungskatalog Köln, hrsg. v. S. Mittmann (1987).
- Kozloff (1981) A. P. Kozloff (Hrsg.), Animals in Ancient Art from the Leo Mildenberg Collection I. Cleveland Museum of Art (1981).
- Kraeling (1955) C. H. Kraeling, Hellenistic Gold Jewellery in Chicago, Archaeology 8, 1955, 252-259.
- Kramer (2004) N. Kramer, Gindaros. Geschichte und Archäologie einer Siedlung im nordwestlichen Syrien von hellenistischer bis in frühbyzantinische Zeit. Internationale Archäologie 41 (2004).
- Krämer (2002) G. Krämer, Geschichte Palästinas. Von der osmanischen Eroberung zur Gründung Israels (2002).
- Kranz (1990) P. Kranz, Zeugnisse hadrianischer Religionspolitik im Osten, in: Das antike Rom und der Osten. Festschrift Klaus Parlasca, hrsgg. v. C. Börker – M. Donderer (1990) 125-141.
- Kranz, ASR V 2 P. Kranz, Die antiken Sarkophagreliefs V 2. Die stadtrömischen Erosen-Sarkophage 1. Dionysische Themen. Mit Ausnahme der Weinlese- und Ernteszenen (1999).
- Kreutz (2006) N. Kreutz, Zeus als Sonnengott? Zur Identität des höchsten Gottes von Heliopolis (Baalbek) in hellenistischer Zeit, in: Tekmeria. Archäologische Zeugnisse in ihrer kulturhistorischen und politischen Dimension. Fs. W. Gauer, hrsgg. v. N. Kreutz – B. Schweizer (2006) 171-181.
- Krug (1993) A. Krug, Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike ²(1993).
- Krug (1995) A. Krug, A Priest of Sarapis at Ascalon?, in: Fischer (1995) 135-138.
- Krug (2004) A. Krug, Isis – Aphrodite – Astarte, in: P. C. Bol u. a. (Hrsgg.), Fremdheit - Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis. Städel-Jahrbuch, N. F. 19 (2004) 181-190.
- Kucharek (2010) A. Kucharek, Die Klagelieder von Isis und Nephthys in Texten der Griechisch-Römischen Zeit. Altägyptische Totenliturgien 4 (2010).
- Küchler (2007) M. Küchler, Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt. Orte und Landschaften der Bibel 4, 2 (2007).
- Kuhlmann (1988) K. P. Kuhlmann, Das Ammoneion. Archäologie, Geschichte und Kultpraxis des Orakels von Siwa. Archäologische Veröffentlichungen 75 (1988).
- Kuhn (2008) H.-W. Kuhn, Wo wirkte Jesus in der Gaulanitis? Archäologische und historische Feststellungen zur Gleichsetzung von Betsaida/Julias mit et-Tell in frühromischer Zeit, in: C. Claußen – J. Frey (Hrsgg.), Jesus und die Archäologie Galiläas. Biblisch-Theologische Studien 87 (2008) 149-183.
- Kühn, Totengedenken D. Kühn, Totengedenken bei den Nabatäern und im Alten Testament. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Studie (2005).
- Kühne (1978) H. Kühne, Das Motiv der nährenden Frau oder Göttin in Vorderasien, in: Studien zur Religion und Kultur Kleinasien. Festschrift K. Dörner (1978) 504-515.

- Kühnel (1988) G. Kühnel, Wall Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem (1988).
- Kuhnen (1987) H.-P. Kuhnen, Nordwest-Palästina in hellenistisch-römischer Zeit. Bauten und Gräber im Karmelgebiet (1987).
- Kuhnen (1989) H.-P. Kuhnen, Studien zur Chronologie und Siedlungsarchäologie des Karmel (Israel) zwischen Hellenismus und Spätantike. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients 72 (1989).
- Kühnen (2005) A. Kühnen, Die imitatio Alexandri als politisches Instrument römischer Feldherren und Kaiser in der Zeit von der ausgehenden Republik bis zum Ende des dritten Jahrhunderts n.Chr. Diss. Duisburg-Essen (2005).
- Kunze (1972) M. Kunze, Die Tonlampen im Ägyptischen Museum, Forschungen und Berichte 14, 1972, 91-103.
- Kunze-Götte (2010) E. Kunze-Götte, Corpus Vasorum Antiquorum, Deutschland 87. München, Antikensammlung 15. Attisch weißgrundige Lekythen (2010).
- Kyrieleis (1975) H. Kyrieleis, Bildnisse der Ptolemäer. Archäologische Forschungen 2 (1975).
- Kyrieleis (2005) H. Kyrieleis, Griechische Ptolemäerbildnisse, in: Ägypten (2005) 235-243.

L

- Lajtar (2006) A. Lajtar, Deir el-Bahari in the Hellenistic and Roman Periods. A Study of an Egyptian Temple Based on Greek Sources. The Journal of Juristic Papyrology. Supplements 4 (2006).
- Lajtar (2008) A. Lajtar, The Cult of Amenhotep Son of Hapu and Imhotep in Deir el-Bahari in the Hellenistic and Roman Periods, in: "Et maintenant ce ne sont plus que des villages..." Thèbes et sa région aux époques hellénistique, romaine et byzantine. Colloquium Brüssel 2005, hrsgg. v. A. Delattre – P. Heilporn (2008) 113-123.
- Lampe (1961) A Patristic Greek Lexicon, hrsg. v. G. W. H. Lampe (1961).
- Langener (1996) L. Langener, Isis lactans – Maria lactans. Untersuchungen zur koptischen Ikonographie (1996).
- Langlotz (1961) E. Langlotz, Zur Deutung der „Penelope“, JdI 76, 1961, 72-99.
- Laporte (2004) J.-P. Laporte, Isiac d'Algerie, in: Isis en Occident. Colloquium Lyon 2002, hrsg. v. L. Bricault. RGRW 151 (2004) 249-320.
- Lattimore (1962) R. Lattimore, Greek and Latin Epitaphs (1962).
- Lauber (2008) S. Lauber, Zur Ikonographie der Flügelsonne, ZDPV 124, 2008, 89-106.
- Lauffer (1989) S. Lauffer (Hrsg.), Griechenland. Lexikon der historischen Stätten (1989).
- Laum (1914) B. Laum, Stiftungen in der griechischen und römischen Antike. Ein Beitrag zur antiken Kulturgeschichte I. Darstellung – II. Urkunden (1914).
- Laumonier (1956) A. Laumonier, Les figurines de terre cuite. Exploration archéologiques de Délos 23 (1956).
- Lawrence (2007) A. Lawrence, Ein unbekanntes Terrakotta-Oscillum aus der Antikensammlung Bern, Hefte des archäologischen Seminars der Universität Bern 20, 2007, 27-32.
- Lazzarini (1976) M. L. Lazzarini, Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica. Atti della Accademia nazionale dei Lincei VIII 19, 2 (1976).
- Leclant (1968) Jean Leclant, Les relations entre l'Égypte et la Phénicie du voyage d'Ounamon à l'expédition d'Alexandre, in: The Role of the Phoenician in the Interaction of Mediterranean Civilizations, hrsg. v. W. A. Ward (1968) 9-31.
- Leclant (1978) J. Leclant, La grenouille d'éternité, des pays du Nil au monde méditerranéen, in: Hommages à M. J. Vermaseren II. EPRO 68 (1978) 561-572.
- Le Glay (1978) M. Le Glay, Un "pied de Sarapis" à Timgad, en Numidie, in: Hommages à M. J. Vermaseren II. EPRO 68 (1978) 573-589.

- Lehmann (2003) G. Lehmann, Zwischen Umbruch und Tradition. Kultureller Wandel in Palästina während der römischen Kaiserzeit im Licht der archäologischen Quellen, in: S. Alkier – J. Zangenberg (Hrsgg.), Zeichen aus Stein und Zeit. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments (2003) 136-182.
- Leitz (2009) C. Leitz, Der Lobpreis des Krokodils. Drei Sobekhymnen aus Kom Ombo, in: H. Knuf u. a. (Hrsgg.), Honi soit qui mal y pense. Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Josef Thissen. OLA 194 (2009) 291-355
- Lemaire (1986) A. Lemaire, Divinités égyptiennes dans l'onomastique Phénicienne, in: Studia Phoenicia IV. Religio Phoenicia, hrsg. v. C. Bonnet (1986) 87-96.
- Lembke (1994) K. Lembke, Das Iseum Campense in Rom. Studie über den Isiskult unter Domitian. Archäologie und Geschichte 3 (1994).
- Lembke (1994b) K. Lembke, Ein Relief aus Ariccia und seine Geschichte. RM 101, 1994, 97-102.
- Lembke (2000) K. Lembke, Römische Schreiberstatuen aus dem Hauran und ihr ägyptisierendes Umfeld, DaM 12, 2000, 255-264.
- Lembke (2000b) K. Lembke, Eine Ptolemäergalerie aus Thmuis / Tell Timai, JdI 115, 2000, 113-146.
- Lembke (2003) K. Lembke, Ptolemaic Kings in the Egyptian Museum Berlin, in: N. Bonacasa u. a. (Hrsgg.), Faraoni come dei, Tolemei come faraoni. Atti del V Congresso Internazionale Italo-Egiziano, Torino 2001 (2003) 392-400.
- Lesquier (1918) J. Lesquier, L'armée romaine d'Égypte d'Auguste à Dioclétien. Mémoires publiés par les membres de l'institut français d'archéologie orientale du Caire 41 (1918).
- Leven (2005) K.-H. Leven (Hrsg.), Antike Medizin. Ein Lexikon (2005).
- Lewin (2004) A. Lewin, Palästina in der Antike (2004).
- LGPN I. Aegean etc. P. M. Fraser – E. Matthews, A Lexicon of Greek Personal Names I. The Aegean Islands, Cyprus, Cyrenaica (1987).
- LGPN II. Attica A Lexicon of Greek Personal Names II. Attica, hrsgg. v. M. J. Osborne – S. G. Byrne (1994). Vaelsk
- Lichocka (2004) B. Lichocka, Nemesis en Égypte romaine. Aegyptiaca Treverensia 5 (2004).
- Lichtenberger (1999) A. Lichtenberger, Die Baupolitik Herodes des Großen. ADPV 26 (1999).
- Lichtenberger (2009) A. Lichtenberger, Bilderverbot und Bildervermeidung. Figürliche Darstellungen im herodianischen Judäa, in Günther (Hrsg.), Herodes und Jerusalem (2009) 71-97.
- Lichtenberger, Dekapolis A. Lichtenberger, Kulte und Kultur der Dekapolis. ADPV 29 (2003).
- Lichtenberger (in Vorbereitung) A. Lichtenberger, Reiter und Nackte Göttin. Figürliche Terrakotten der späten Kaiserzeit aus Bet Nettif (in Vorbereitung, Arbeitstitel).
- Liebermann (1965) J. Liebermann, Greek in Jewish Palestine ²(1965).
- v. Lieven (2000) A. v. Lieven, Der Himmel über Esna. Eine Fallstudie zur religilösen Astronomie in Ägypten (2000).
- Lifshitz (1964) B. Lifshitz, Einige Amulette aus Caesarea Palaestinae, ZDPV 80, 1964, 80-84.
- Lifshitz (1977) B. Lifshitz, Scythopolis. L'histoire, les institutions et les cultes de la ville à l'époque hellénistique et impériale, in: ANRW II 8 (1977) 490-518.
- Lindner (1988) M. Lindner, Eine al-'Uzza-Isis-Stele und andere neu aufgefundene Zeugnisse der al-'Uzza-Verehrung in Petra (Jordanien), ZDPV 104, 1988, 84-91.
- Lindner (1989) M. Lindner, Ein nabatäisches Klammheiligtum bei Petra, in: ders. (Hrsg.), Petra und das Königreich der Nabatäer ⁵(1989) 286-292.
- Lindner (2003) M. Lindner, Von Isis zu Aaron, in: Über Petra hinaus. Archäologische Erkundungen im südlichen Jordanien (2003).
- Linfert, Kunstzentren A. Linfert, Kunstzentren hellenistischer Zeit. Studien an weiblichen Gewandfiguren (1976).

- Lipinski (1986) E. Lipiński, Zeus-Ammon et Baal-Hammon, in: *Religio Phoenicia*. Kolloquium Namur 1984, hrsg. v. C. Bonnet. *Studia Phoenicia* 4 (1986) 307-322.
- Lipinski (1995) E. Lipiński, Dieux et déesses de l'univers phéniciens et punique. *Studia Phoenicia* 14 (1995).
- Lipinski (2004) E. Lipiński, *Itineraria Phoenicia*. OLA 127 (2004).
- Lloyd (1976) A. B. Lloyd, Herodotus II. Commentary 1-98. *EPRO* 43 (1976).
- Lloyd (1988) A. B. Lloyd, Herodotus II. Commentary 99-182. *EPRO* 43 (1988).
- Lunsingh Scheuleer (1909) C. W. Lunsingh Scheuleer, *Catalogus eener verzameling egyptische, griekschem, romenische en andere oudheiden* (1909).
- Lunsingh Scheuleer (1996) R. A. Lunsingh Scheuleer, From Statue to Pendant. Roman Harpocrates Pendants in Gold, Silver, and Bronze, in: A. Calinescu (Hrsg.), *Ancient Jewelry and Archaeology* (1996) 152-171.
- Lyttelton/Blagg (1990) M. B. Lyttelton – T. F. C. Blagg, Sculptures from the Temenos of Qasr el-Bint at Petra, *Aram* 2, 1990, 276-286.

M

- Ma'ayeh (1960) F. S. Ma'ayeh, Recent Archaeological Discoveries in Jordan, *ADAJ* 4-5, 1960, 114-116.
- Maas (1942) P. Maas, The Philinna Papyrus, *JHS* 62, 1942, 33-38.
- Maaß (1984) M. Maaß, Probleme der Formtechnik und Serienfertigung, in: *Toreutik und figürliche Bronzen römischer Zeit. Akten der 6. Tagung über antike Bronzen*, Berlin 1980 (1984) 160-165.
- Macay (1951) D. Macay, A Guide to the Archaeological Collection in the University Museum (AUB) (1951).
- Macoz (1988) Z. U. Macoz, Ancient Synagogues of the Golan, *The Biblical Archaeologist* 51, 1988, 116-128.
- Magen (2005) Y. Magen, Flavia Neapolis. Shechem in the Roman Period (2005) (hebräisch).
- Magen (2009) Y. Magen, Flavia Neapolis. Shechem in the Roman Period I (2009) (englisch).
- Magness (1990) J. Magness, Some Observations on the Roman Temple at Kedesh. *IEJ* 40, 1990, 173-181.
- Magness (2001) J. Magness, The Cults of Isis and Kore at Samaria-Sebaste in the Hellenistic and Roman Period, *HarvTheolR* 94, 2001, 159-179.
- Magness (2003) J. Magness, A Mithräum in Jerusalem?, in: *One Land. Many Cultures. Archaeological Studies in Honour of S. Loffreda OFM*, hrsgg. v. G. Cl. Bottini u. a. (2003) 163-171.
- Maguire (1999) H. Maguire, The Nile and the River of the Paradise, in: *The Madaba Mosaic Centenary 1897-1997* (1999) 179-184.
- Maillard (1975) M. Maillard, À propos de deux statuettes en terre rapportées par la mission Otani: Sarapis et Harpocrates en Asie centrale, *Journal Asiatique* 263, 1975, 223-230.
- Malaise (1971) M. Malaise, Antiquités Égyptiennes et Verres du Proche-Orient ancien des Musées Curtius et du Verre à Liège (1971) .
- Malaise (1972) M. Malaise, Inventaire préliminaire des documents Égyptiens découverts en Italie. *EPRO* 21 (1972).
- Malaise (1991) M. Malaise, Harpocrate au pot, in: U. Verhoeven – E. Graefe (Hrsgg.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten*. Fs. Philippe Derchain. OLA 39 (1991) 219-232.
- Malaise (2000) M. Malaise, Harpocrate. Problèmes posés par l'étude d'un dieu égyptien à l'époque gréco-romaine, *Bulletin de la Classe des Lettres et Sciences Morales et Politiques*, 6e série, XI (2000) 401-431.
- Malaise (2005) M. Malaise, Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques. *Mémoires de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques de l'Académie Royale de Belgique*

- 35 (2005).
- Malaise (2008) M. Malaise, Une statuette en bronze d'Harpocrate-Éros aux multiples attributs, *Bibliotheca Isiaca* 1, 2008, 49-52.
- Malaise (2009) M. Malaise, Le Basileion, une couronne d'Isis, in: *Elkab and beyond. Studies in Honor of Luc Limme*, hrsg. v. W. Claes u. a. *OLA* 191 (2009) 439-455.
- Malaise (2009b) M. Malaise, Le calathos de Sérapis, *SAK* 38, 2009, 173-193.
- Malek (1993) J. Malek, *The Cat in Ancient Egypt* (1993).
- Malet (2006) H. Maley, Three Dedications to Zeus Keraunios, *Epigraphica Anatolica* 39, 2007, 103f.
- Malzer (1954) G. Malzer, *Epangelia. die rechtsverbindlichen Leistungen an eine Gemeinde in Inschriften und Papyri* (unpubl. Diss. Erlangen 1954).
- Manns (1976) F. Manns, Quelques poids et pesons du Musée de la flagellation, in: *Studia Hierosolymitana in onore del P. Bellarmino Bagatti* 1. *Studi archeologici* (1976) 81-109.
- Manns (1977) F. Manns, Nouvelles traces des cultes de Neotera, Sarapis et Poseidon en Palestine, *Liber Annus* 27, 1977, 229-238.
- Manns (1978) F. Manns, Gemmes de l'époque greco-romaine provenant de Palestine, *Liber Annus* 28, 1978, 147-170.
- Marangou (1976) L. Marangou, *Bone Carvings from Egypt 1. Graeco-Roman Period* (1976).
- Maraqten (1996) M. Maraqten, The Aramaic pantheon of Tayma', *Arabian Archaeology and Epigraphy* 7, 1996, 17-31.
- Marcadé (1953) J. Marcadé, Les trouvailles de la maison dite de l'Hermes à Delos, *BCH* 77, 1953, 497-645.
- Marc Aurel (1988) Kaiser Marc Aurel und seine Zeit. *Ausstellungskatalog Berlin*, hrsg. v. K. Stemmer (1988).
- Marschies (1997) C. Marschies, *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums* (1997).
- Marmi (2002) I marmi colorati della Roma imperiale. *Ausstellungskatalog*, hrsgg. v. M. De Nuccio – L. Ungaro (2002).
- Mascle (1944) J. Mascle, *Le Djebel Druze* (1944).
- Matthews (2006) J. Matthews, *The Journey of Theophanes. Travel, Business and Daily Life in the Roman East* (2006).
- Mazar (1979) B. Mazar, *Der Berg des Herrn. Neue Ausgrabungen in Jerusalem* (1979).
- McCarter (1993) P. K. McCarter Jr., An inscribed Phoenician funerary situla in the Art Museum of Princeton University, *BASOR* 290/1, 1993, 115-120.
- McCown (1931-32) C. C. McCown, The Goddesses of Gerasa, *AASOR* 13, 1931-32, 129-166.
- McKenzie (1990) J. S. McKenzie, *The Architecture of Petra* (1990)
- McKenzie (2001) J. S. McKenzie, Keys from Egypt and the East: Observations on Nabataean Culture in the Light of Recent Discoveries, *BASOR* 324, 2001, 97-112.
- McKenzie (2001) J. McKenzie, Carvings in the Desert. The Sculptures of Petra and Khirbet et-Tannur, in: *Petra Rediscovered*, 165-191.
- McKenzie (2007) J. McKenzie, *The Architecture of Alexandria and Egypt 300BC - AD700* (2007).
- McKenzie (2010) J. S. McKenzie, Carving Petra (and Hegra), *JRA* 23, 2010, 751-759.
- McLean (2002) B. H. McLean, *An Introduction to Greek Epigraphy* (2002).
- Megiddo (2002) Megiddo – Tell el-Mutesellim – Armageddon. *Biblische Stadt zwischen Krieg und Frieden. Ausstellungskatalog Hamburg-Harburg*, hrsg. v. R. Busch (2002).
- ΜειμαρήΜακρυγιαννη
' 2008 I. E. Μειμαρη – Ν. Σ. Μακρυγιαννη, *Ερνος κύδιμον παλαιστινής γαίης*.

ανθολογία ελληνικών επιγραφών Παλαιστίνης και Αραβίας 2008.

- Meischner (2003) J. Meischner, Die Skulpturen des Hatay Museums von Antakya, JdI 118, 2003, 285-384.
- Mendel I – III (1912 – 1914) G. Mendel, Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines aux Musees Imperiaux-Ottomans I (1912), II (1914), III (1914).
- Mendoza (2008) B. Mendoza, Bronze Priest of Ancient Egypt from the Middle Kingdom to the Graeco-Roman Period. BAR Int. Series 1866 (2008).
- Menzel (1969) H. Menzel, Antike Lampen im Römisch-Germanischen Zentralmuseum zu Mainz (1969).
- v. Mercklin (1962) E. v. Mercklin, Antike Figuralkapitelle (1962).
- Merkelbach (1984) R. Merkelbach, Mithras. Ein persisch-römischer Mysterienkult ²(1984).
- Merkelbach (1995) R. Merkelbach, Isis Regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt (1995).
- Merklein/Wenning (1998) H. Merklein – R. Wenning, Ein Verehrungsplatz der Isis in Petra neu untersucht, ZDPV 114, 1998, 162-178.
- Merklein/Wenning (2001) H. Merklein – R. Wenning, The veneration Place of Isis at the Wadi as-Siyyagh. New Discoveries, SHAJ 7, 2001, 421-432.
- Meshorer (1985) Y. Meshorer, City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period (1985).
- Meshorer (1989) Y. Meshorer, The Coinage of Aelia Capitolina (1989).
- Messiha/Elhitta (1978) H. Messiha – M. A. Elhitta, Mallawi Museum, A Brief Description (1978).
- Messika (1997) N. Messika, Excavation of the Courthouse Site at 'Akko. The Hellenistic Terracotta Figurines from Areas TB and TC, in: 'Akko (Acre) Excavation Reports and Historical Studies. 'Atiqot 31 (1997) 121-128.
- Meyer (1991) H. Meyer, Antinoos. Die archäologischen Denkmäler unter Einbeziehung des numismatischen und epigraphischen Materials sowie der literarischen Nachrichten (1991).
- Meyers (1986) E. M. Meyers u. a., Sepphoris: "Ornament of All Galilee", The Biblical Archaeologist 49, 1986, 4-19.
- Meza (1993) A. I. Meza, An Egyptian Statuette in Petra, ADAJ 37, 1993, 427-432.
- Meza (1996) A. I. Meza, The Egyptian Statuette in Petra and the Isis Cult Connection, ADAJ 40, 1996, 167-176.
- Meza (1998) A. I. Meza, An Egyptian Statuette in Petra, in: 7th International Congress of Egyptologists, Cambridge 1995, hrsg. v. C. Eyre. OLA 82 (1998) 775-783.
- Meza (2002) A. I. Meza, The Egyptian Collections of Jordan and Malta, in: M. Eldamaty u. a. (Hrsg.), Egyptian Museums Collections Around the World II (2002) 791-800.
- Michel (2001) S. Michel, Die magischen Gemmen im Britischen Museum (2001).
- Michel (2001b) S. Michel, Bunte Steine – Dunkle Bilder: „Magische Gemmen“. Ausstellungskatalog Hamburg (2001).
- Michel (2004) S. Michel, Die Magischen Gemmen. Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit. Studien aus dem Warburg-Haus 7 (2004).
- Mielsch (2001) H. Mielsch, Römische Wandmalerei (2001).
- Mikocki (1995) T. Mikocki, Sub specie Deae. Les impératrices et princesses Romaines assimilés à des déesses. Études iconologique (1995).
- Milik (1972) T. Milik, Recherches d'épigraphie proche-orientale I. Dédicaces faites par des dieux (1972).
- Milik (2003) J. T. Milik, Une bilingue araméo-grecque de 105/104 avant J.-C., in: Hauran II. Les installations de Si' 8, hrsg. v. J. Dentzer-Feydy u. a. (2003) 269-274.
- Milik/Starcky (1975) J. T. Milik – J. Starcky, Inscriptions récemment découvertes à Pétra – 5. Un dédicace à Isis de l'an cinq de 'Obodas III., ADAJ 20, 1975, 120-124.

- Millar (1993) F. Millar, *The Roman Near East, 31 B.C.-A.D. 337* (1993).
- Milleker (1985) E. J. Milleker, *Three Heads of Sarapis from Corinth*, *Hesperia* 54, 1985, 121-135.
- Miller (1916) *Die Peutingersche Tafel, oder Weltkarte des Castorius, mit kurzer Erklärung, 18 Kartenskizzen etc.* hrsg. v. K. Miller (1916).
- Milne (1945) J. G. Milne, *Alexandrian Coins Acquired by the Ashmolean Museum, Oxford*, *JEA* 31, 1945, 85-91.
- Mittag (2006) P. F. Mittag, *Antiochos IV. Epiphanes. Eine politische Biographie*. *Klio Beihefte* 11 (2006).
- Mitten/Doeringer (1967) D. G. Mitten – S. F. Doeringer, *Master Bronzes of the Classical World. Ausstellungskatalog St. Louis u. a.* (1967).
- Mittmann-Reichert (2000) U. Mittmann-Reichert, *Historische und legendarische Erzählungen. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit VI 1, 1* (2000).
- Mlasowsky (1993) A. Mlasowsky, *Die antiken Tonlampen im Kestner-Museum Hannover. Sammlungskatalog 8* (1993).
- Moatti (2000) C. Moatti, *Le contrôle de la mobilité des personnes dans l'Empire romain*, *MEFRA* 112, 2000, 925-958.
- Mogensen (1930) M. Mogensen, *La Glyptothèque Ny Carlsberg. La collection égyptienne* (1930).
- Møller (1995) E. Møller, *Catalogue Near Eastern collection. Ny Carlsberg Glyptotek* (1995).
- Moltesen (2002) M. Moltesen u. a., *Catalogue Imperial Rome II. Ny Carlsberg Glyptotek* (2002).
- Moltesen (2005) M. Moltesen u. a., *Catalogue Imperial Rome III. Ny Carlsberg Glyptotek* (2005).
- Mommsen (2005) H. Mommsen, *Dionysos und sein Kreis im Werk des Exekias*, in: *Trierer Winckelmannsprogramm* 19/20 (2005) 21-44.
- Monfrin (1985) F. Monfrin, *La guérison du serviteur (Jn 4, 43-54). Une nouvelle interprétation des sarcophages de Bethesda*, *MEFRA* 97, 1985, 979-1012.
- Moralee (2004) J. Moralee, "For Salvation's Sake". *Provincial Loyalty, Personal Religion and Epigraphic Production in the Roman and Late Antique Near East* (2004).
- Morenz (1957) S. Morenz, *Das Werden zu Osiris. Die Darstellungen auf einem Leinentuch der römischen Kaiserzeit (Berlin 11651) und verwandten Stücken*, in: *Forschungen und Berichte 1* (= *Festschrift Ludwig Justi*), 1957, 52-70.
- Morenz/Schubert S. Morenz – J. Schubert, *Der Gott auf der Blume: Eine Ägyptische Kosmogonie und Ihre Weltweite Bildwirkung. Artibus Asiae Supplement 12* (1954).
- Moretti (1958) L. Moretti, *Note egittologiche 2. A proposito di Neotera*, *Aegyptus* 38, 1958, 203-209.
- Mráv (2002) Z. Mráv, *A Ring Decorated with the Bust of Sarapis in the Collection of the Hungarian National Museum*, in: *Aegyptus et Pannonia I. Symposium Budapest 2000*, hrsgg. v. H. Györy – Z. Mráv (2002) 147-162.
- Muccioli (2004) F. Muccioli, *La titolatura di Cleopatra VII in una nuova iscrizione cipriota e la genesi dell'epiteto Thea Neotera*, *ZPE* 146, 2004, 105-114
- Müfid (1934) A. Müfid, *Die Bleisarkophage im Antikenmuseum zu Istanbul*, *AA* 1934, 387-446.
- v. Mülinen (1908) E. Graf v. Mülinen, *Beiträge zur Kenntnis des Karmel 2. Teil*, *ZDPV* 31, 1908, 1-258.
- Mumien (1998) *Das Geheimnis der Mumien. Ewiges Leben am Nil*, hrsg. v. R. Germer ²(1998).
- Münster (1968) M. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches* (1968).
- Musso (1985) L. Musso, *Sarcophago con scene nilotiche*, in: *Museo Nazionale Romano. Le sculture I 8*, hrsg. v. A. Giuliano (1985) 39ff.

N

- Nachtergaele (1999) G. Nachtergaele, Graffites du Sarapieion de Memphis, CdÉ 74, 1999, 344-356.
- Nachtergaele (2007) G. Nachtergaele, Rezenion von Seif-ed Din (2006), CdÉ 82, 2007, 372-375.
- Najjar (2002) M. Najjar, Rabbath Ammon – Philadelphia – Amman, in: Gadara – Gerasa (2002) 88-97.
- Nauerth (1998) C. Nauerth, Antike Hafenbilder – das Beispiel Alexandria, SAK 26, 1998, 191-202.
- Nehmé (2003) L. Nehmé, Les inscriptions des chambres funéraires nabatéennes et la question de l'anonymat des tombes, Arabian Archaeology and Epigraphy 2, 2003, 203-258.
- Negev (1971) A. Negev, The Nabataean Necropolis of Mampsis (Kurnub), IEJ 21, 1971, 110-129.
- Negev (1983) A. Negev, Tempel, Kirchen und Zisternen. Ausgrabungen in der Wüste Negev – Die Kultur der Nabatäer (1983).
- Negev/Gibson (2001) A. Negev – S. Gibson (Hrsgg.), Archaeological Encyclopedia of the Holy Land (2001).
- Netzer (2003) E. Netzer, Nabatäische Architektur (2003).
- Netzer (2006) E. Netzer, The Architecture of Herod, the Great Builder. Texts and Studies in Ancient Judaism 117 (2006).
- Netzer/Weiss (1992) E. Netzer – Z. Weiss, Byzantine Mosaics at Sepphoris: New Finds, Israel Museum Journal 10, 1992, 75-80.
- Netzer/Weiss (1992b) E. Netzer – Z. Weiss, New Mosaic Art from Sepphoris, Biblical Archaeological Review 18, 1992, 36-43, 78.
- Netzer/Weiss (1994) E. Netzer – Z. Weiss, Zippori (1994).
- Newsletter (1984) D. W. Roller, Newsletter from the Levant (Southern Section), 1982, AJA 30, 1984, 217-228.
- Nippe (1988) C. Nippe, Die Fortuna Bracchio Nuovo. Stilistische und typologische Untersuchungen (1988).
- Niehr (1998) H. Niehr, Religionen in Israels Umwelt. Einführung in die nprdwstsemitischen Religionen Syrien-Palästinas (1998).
- Niehr (2003) H. Niehr, Ba'alšamem. Studien zur Herkunft, Geschichte und Rezeptionsgeschichte eines phönizischen Gottes. Studia Phoenicia 17. OLA 123 (2003).
- Noeske (2000) H. C. Noeske, Die Münzen der Ptolemäer. Die Bestände des Münzkabinetts. Schriften des Historischen Museum Frankfurt/Main (2000).
- Nünnerich-Asmus (1994) A. Nünnerich-Asmus, Basilika und Portikus. Die Architektur der Säulenhallen als Ausdruck gewandelter Urbanität in später Republik und früher Kaiserzeit (1994).

O

- Oenbrink (2000) W. Oenbrink, Qanawat. Untersuchungen zu den Nekropolen und Grabbauten. Ein Vorbericht, DaM 12, 2000, 231-243.
- Økland (2004) J. Økland, Women in their Place. Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space (2004).
- Oliphant (1887) L. Oliphant, Haifa – or, Life in modern Palestine ²(1887).
- Oleson (1994) J. P. Oleson u. a., The Harbours of Caesarea Maritima. Results of the Caesarea Ancient Harbour Excavation Project 1980-85 II. The Finds and the Ship. BAR Int. Series 594 (1994) .
- Oleson (1999) J. P. Oleson u. a., Preliminary Report of the al-Humayma Excavation Project 1995, 1996, 1998, ADAJ 43, 1999, 411-450.
- Oleson (2001) J. P. Oleson, Humayma, in: Archaeology in Jordan, AJA 105, 2001, 456f.
- Oleson (2002) J. P. Oleson u. a., New Dedicatory Inscriptions from Humayma (Ancient Hawara), Jordan. ZPE 140, 2002, 103-121.

- Oleson (2005) J. P. Oleson, Humayma, in: *Archaeology in Jordan*, 2004 Season, *AJA* 109, 2005, 554f.
- Oleson (2006) J. P. Oleson, Humayma, in: *Archaeology in Jordan*, 2005 Season, *AJA* 110, 2006, 486-489.
- Oleson (2007) J. P. Oleson, The Enduring Attraction of Hawara/al-Humayma. A Multi-cultural Site in Arabia Petraea, in: *Crossing Jordan*, 447-455.
- Oleson (2008) J. P. Oleson u. a., Preliminary Report on Excavations at al-Humayma, Ancient Hawara, 2004 and 2005, *ADAJ* 52, 2008, 309-342.
- Oleson (2009) J. P. Oleson, Trajan's Engineers and the Roman Fort at al-Humayma (Ancient Hawara, Jordan), *SHAJ* 10, 2009, 535-547.
- Ortali-Tarazi/Waliszewski (2000) R. Ortali-Tarazi – T. Waliszewski, Le mosaïque du Nil découverte à Giye, *Bulletin d'Archéologie et d'Architecture Libanaises* 4, 2000, 165-177.
- Ovadiah (1993) A. Ovadiah u. a., The Roman Temple at Kedesh in Upper Galilee: A Response, *IEJ* 43, 1993, 60-63.
- Ovadiah/ Turnheim (1994) A. Ovadiah – Y. Turnheim, "Peopled" Scrolls in Roman Architectural Decoration in Israel. The Roman Theatre at Beth Shean/Skythopolis (1994).

P

- PAM Gallery Book Palestine Archaeological Museum. Gallery Book II. Persian, Hellenistic, Roman, Byzantine Periods (1943).
- Pamminger (1990) P. Pamminger, *Ägyptische Kleinkunst aus der Sammlung Gustav Memminger* (1990).
- Pape (1911) Pape's Wörterbuch der griechischen Eigennamen. Dritte Auflage neu bearbeitet von G. E. Benseler (1911).
- Parapetti (2008) R. Parapetti, An Overview of the Italian Excavations in the Amman-Citadel 1927-1938, *ADAJ* 52, 2008, 159-171.
- Parlasca (1959) K. Parlasca, [Rez. v. Gonzenbach (1957)], *OLZ* 54, 1959, 473-477.
- Parlasca (1959b) K. Parlasca, Herakles-Harpokrates und Horos auf den Krokodilen. Zu einem Torso aus El Hibe in Heidelberg, in: *Akten des 24. Internationalen Orientalisten-Kongresses, München 1957* (1959) 71-74.
- Parlasca (1966) K. Parlasca, *Mumienporträts und verwandte Denkmäler* (1966).
- Parlasca (1969) K. Parlasca, *Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano B 1. Ritratti di mummie, Numeri 1-246* (1969).
- Parlasca (1972) K. Parlasca, *Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano B 2. Ritratti di mummie, Numeri 247-496* (1977).
- Parlasca (1980) K. Parlasca, *Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano B 2. Ritratti di mummie, Numeri 497-674* (1977).
- Parlasca (1982) K. Parlasca, *Syrische Grabreliefs hellenistischer und römischer Zeit. Trierer Winckelmannsprogramme* 3 (1982).
- Parlasca (1983) K. Parlasca, Eine Harpokrates-Statuette aus Afghanistan im Brooklyn Museum, in: *Artibus Aegypti. Studia in honorem Bernardi V. Bothmer*, hrsgg. v. H. De Meulenaere – L. Limme (1983) 101-108.
- Parlasca (1990) I. Parlasca, Terrakotten aus Petra. Ein neues Kapitel nabatäischer Archäologie, in: *Petra and the Caravan Cities. Symposium Petra 1985*, hrsg. v. F. Zayadine (1990) 87-105.
- Parlasca (1990b) I. Parlasca, Seltene Typen nabatäischer Terrakotten. Östliche Motive in der späteren Provincia Arabia, in: *Das antike Rom und der Osten. Festschrift K. Parlasca* (1990) 157-174.
- Parlasca (1991) I. Parlasca, Terrakottenfunde aus Petra, in: M. Lindner - J. Zeitler (Hrsgg.), *Petra. Königin der Weihrauchstraße* (1991) 111-127.

- Parlasca (1991b) K. Parlasca, Einige Meisterwerke syrischer Kleinkunst des Hellenismus und der frühen Kaiserzeit, *DaM* 5, 1991, 49-58.
- Parlasca (1993) K. Parlasca, Die Zeugnisse „alexandrinischer“ Kulte in Palmyra im Rahmen der ägyptischen Kulturbeziehungen, in: *Hommages à Jean Leclant III. Études isiaques*, hrsgg. v. C. Berger u. a. (1993) 405-410.
- Parlasca (1997) I. Parlasca u. a., Terrakotten, Trinkschalen und Goldschmuck. Nabatäisches Kunsthandwerk – exquisite Massenware, in: *Weber/Wenning* (1997) 126-144.
- Parlasca (1998) K. Parlasca, Bemerkungen zum Isiskult in Petra, in: *Nach Petra und ins Königreich der Nabatäer. Fs. M. Lindner*, hrsgg. v. U. Hübner u. a. (1998) 64-70.
- Parlasca (2003) K. Parlasca, Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano B 1. Ritratti di mummie, *Numeri* 675-1028 (2003).
- Parlasca (2003b) K. Parlasca, Trauernde Isis, Euthenia oder "Aegyptus capta"? Zu einer "alexandrinischen" Bronzegruppe in Privatbesitz, *AW* 34, 2003, 161-164.
- Parlasca (2004) K. Parlasca, Ägyptische Skulpturen als griechische Votive in Heiligtümern des Ostmittelmeerraums und des Nahen Ostens, in: *Sepulkral- und Votivdenkmäler östlicher Mittelmeergebiete (7. Jh. v. Chr. – 1. Jh. n. Chr.). Kulturbegegnungen im Spannungsfeld von Akzeptanz und Resistenz. Symposium Mainz 2001*, hrsgg. v. R. Bol – D. Kreikenbom (2004) 1-6.
- Parlasca, Kleinfunde K. Parlasca, Einige singuläre Kleinfunde aus Petra, in: *M. Lindner - J. Zeitler (Hrsgg.), Petra. Königin der Weihrauchstraße* (1991) 129-134.
- Parlasca, Probleme I. Parlasca, Probleme nabatäischer Koroplastik: Aspekte der auswärtigen Kulturbeziehungen Petras, in: *Arabia Antiqua. Hellenistic Centres around Arabia*, hrsgg. v. A. Ivernizzi – J.-F. Salles (1993) 80-103.
- Parr (1957) P. J. Parr, Recent Discoveries at Petra, *PEQ* 89, 1957, 5-16.
- Parr (1962) P. J. Parr, Beautiful Nabatean Pottery and Lively Figurines, *Illustrated London News* 241, 1962, 789-791.
- Parr (1962b) P. J. Parr, A Nabataean Sanctuary near Petra. A Preliminary Notice, *ADAJ* 6/7, 1962, 21-23.
- Parr (1990) P. J. Parr, A Commentary on the Terracotta Figurines from the British Excavations at Petra, 1958-64, in: *F. Zayadine (Hrsg.), Petra and the Caravan Cities. Symposium Petra 1985* (1990) 77-86.
- Parr (2007) P. J. Parr, The Urban Development of Petra, in: *World of the Nabataeans*, 273-300.
- Parrot (1961) A. Parrot, Der Louvre und die Bibel. *Bibel und Archäologie* V (1961).
- Patrich (1997) J. Patrich, *The Formation of Nabatean Art* (1997).
- Patrich (2002) J. Patrich, Herod's Hippodrome/Stadium at Caesarea and the Games Conducted Therein, in: *L.V. Rutgers (Hrsg.), What has Athens to Do with Jerusalem. Fs. G. Foerster* (2002) 29-68.
- Paul (o. J.) E. Paul, *Antike Welt in Ton. Griechische und römische Terrakotten des Archäologischen Institutes der Universität Leipzig* (o. J.).
- Pékary (1999) I. Pékary, Repertorium der hellenistischen und römischen Schiffsdarstellungen. *Boreas Beihefte* 8 (1999).
- Pekáry (1985) T. Pekáry, Das römische Kaiserbildnis in Staat, Kult und Gesellschaft. *Das römische Herrscherbild* III 5 (1985).
- Pelagia (1989) O. Pelagia, Seven Pilasters of Herakles from Sparta, in: *The Greek Renaissance in the Roman Empire*, hrsgg. v. S. Walker – A. Cameron (1989) 122-129.
- Peleg (2001) O. Peleg, Roman Marble Sculpture from the Temple Mount Excavations, in: *New Studies on Jerusalem. Conferences at Mar-Ilan University* 7 (2001) 129-149 (hebräisch).
- Peleg (2003) O. Peleg, Roman Intaglio Gemstones from Aelia Capitolina, *PEQ* 135, 2003, 54-69.

- Pella I (1982) A. W. McNicoll u. a., Pella in Jordan 1. An interim report of the joint University of Sydney and College of Wooster excavations at Pella 1979-1981 (1982).
- Pella II (1992) P. Edwards u. a., Pella in Jordan 2. The second interim report of the joint University of Sydney and College of Wooster excavations at Pella 1982-1985 (1992).
- Pella (2008) Australian archaeologists at Pella. Ausstellungskatalog Melbourne, hrsg. v. A. Jamieson (2008).
- Perc (1974) Spomeniki starega Egipta. Ausstellungskatalog Ljubljana, hrsg. v. B. Perc (1974).
- Perdrizet (1911) P. Perdrizet, Bronzes grècs d'Égypte de la collection Fouquet (1911).
- Perdrizet (1921) P. Perdrizet, Les terres cuites grecques de la collection Fouquet (1921).
- Perpillou-Thomas (1993) F. Perpillou-Thomas, Fêtes d'Égypte ptolémaïque et romaine d'après la documentation papyrologique grecque. *Studia Hellenistica* 31 (1993).
- Peschlow (1983) U. Peschlow, Zum Kaiserporträt des 4. bis 6. Jh. n. Chr., in: Spätantike und Frühes Christentum. Ausstellungskatalog Frankfurt (1983) 483-504.
- Peters/Thiersch (1905) J. P. Peters – H. Thiersch, Painted tombs in the necropolis of Marissa (Marēshah) (1905).
- Peterson (1926) E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen (1926).
- Petra Rediscovered Petra Rediscovered. Lost City of the Nabataeans, hrsg. v. G. Markoe (2003).
- Pfeiffer (2008) S. Pfeiffer, The God Serapis, His Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt, in: P. McKenchie – P. Guillaume (Hrsgg.), Ptolemy II Philadelphus and his World. *Mnemosyne Supplements* 300 (2008) 387-408.
- Pfisterer-Haas (1994) S. Pfisterer-Haas, Die bronzenen Zwergentänzer, in: Das Wrack I. Ausstellungskatalog Bonn, hrsg. v. G. Hellenkemper-Sallies (1994) 283ff.
- Pfisterer-Haas (1996) S. Pfisterer-Haas, Antike Terrakotten. Kleine Reihe des Antikenmuseums der Universität Leipzig 3 (1996).
- Pfuhl/Möbius E. Pfuhl – H. Möbius, Die ostgriechischen Grabreliefs (1977).
- Piekarski (2004) D. Piekarski, Anonyme griechische Porträts des 4. Jh. v. Chr. Chronologie und Typologie. *Internationale Archäologie* 82 (2004).
- Pietrzykowski (1978) M. Pietrzykowski, Sarapis - Agathos Daimon, in: *Hommages à M. J. Vermaseren* III. *EPRO* 68 (1978) 959-966.
- Piotrovskij (1935) B. Piotrovskij, Ägyptische Altertümer im nord-kaukasischen Gebiet, Musée de l'Ermitage – Société pour les études de l'ancien orient. *Publications* 2, 1935, 35-49.
- Ploug (1985) G. Ploug, Hama. Fouilles et Recherches de la Fondation Carlsberg III 1. The Graeco-Roman Town (1985).
- Podvin (2009) J.-L. Podvin, Isiaca et Aegyptiaca de l'Antiquité tardive et du Haut Moyen Âge, *Ancient Society* 39, 2009, 245-259.
- Podvin/ Schwentzel (2003) J.-L. Podvin – C. G. Schwentzel, Six bronzes égyptiens inédits, *Cahiers de recherches de l'Institut de papyrologie et égyptologie de Lille* 23, 2003, 45-50.
- Pogiatzi (2003) E. Pogiatzi, Die Grabreliefs auf Zypern von der archaischen bis zur römischen Zeit (2003).
- Polański (1980) T. Polański, The Nilotic Mosaic in Saint Stephen's Church of Gaza in Choricus' Description, *Studies in Ancient Art and Civilisation* 13, 1980, 169-180.
- Polkehn (1986) K. Polkehn, Palästina. Reisen im 18. und 19. Jh. (1986).
- Popovic (1969) L. B. Popovic u. a. Antička Bronza u Jugoslaviji. Narodni Muzej – Beograd (1969).
- Porath (1995) Y. Porath, Herod's 'amphitheatre' at Caesarea: a multipurpose entertainment building, in: *Roman and Byzantine Near East I*, hrsg. v. J. H. Humphrey (1995) 15-28.
- Porath (1996) Y. Porath, The Evolution of the Urban Plan of Caesarea's Southwest Zone: New Evidence from the Current Excavations, in: *Caesarea Maritima* (1996) 105-120.
- Porter/Moss VII B. Porter – R. L. B. Moss – E. W. Burney, *Topographical Bibliography of Ancient*

Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings VII. Nubia, the Deserts, and Outside Egypt (1952 Ndr. 1995).

- Post (2000) A. Post, Der Hüftmantel bei den Griechen, in: Munus. Festschrift für Hans Wiegartz, hrsg. v. T. Mattern (2000) 221-239.
- Potts (1988) T. F. Potts u. a., Preliminary Report on the Eight and Ninth Season of Excavation by the University of Sydney at Pella (Tabaqat Fahl), 1986 and 1987, ADAJ 32, 1988, 115-149.
- Preisigke (1922) F. Preisigke, Namenbuch, enthaltend alle griechischen, lateinischen etc. Menschnennamen, soweit sie in den griechischen Urkunden etc. Ägyptens sich vorfinden (1922).
- Preisendanz (1933) K. Preisendanz, Papyrusfunde und Papyrusforschung (1933).
- Prell (2009) S. Prell, Der Nil, seine Überschwemmung und sein Kult in Ägypten, SAK 38, 2009, 211-257.
- Prescendi (2000) F. Prescendi, Klagende Frauen. Zur weiblichen Trauerhaltung in Rom, in: Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis, hrsg. v. T. Spät – B. Wagner-Hasel (2000) 102-110.
- Price (2007) M. Price, Decorative Stone. The Complete Sourcebook (2007).
- Prieur (2000) M. u. K. Prieur, A Type Corpus of the Syro-Phoenician Tetradrachms and their Fraction from 57 BC to AD 253 (2000).
- Pros. Ptol. 4 W. Peremans u. a., Prosopographia Ptolemaica 4. La cour, les relations internationales et les possessions extérieures, la vie culturelle. Studia Hellenistica 17 (1968).

Q

- Quack (2003) J. F. Quack, „Ich bin Isis, die Herrin der beiden Länder“. Versuch zum demotischen Hintergrund der memphitischen Isisaretalogie, in: S. Meyer (Hrsg.), Egypt – Temple of the World. Fs. Jan Assmann (2003) 319-365.
- Quack (2009) J. F. Quack, Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte 3. Die demotische und gräko-ägyptische Literatur ²(2009).
- Quaegebeur (1978) J. Quaegebeur, Reines Ptolémaïques et traditions Égyptiennes, in: Das ptolemäische Ägypten. Symposium Berlin, hrsg. v. H. Machler – V. Strocka (1978) 245-262.
- Quaegebeur (1989) J. Quaegebeur, Kleopatra VII. und der Kult der ptolemäischen Königinnen, in: Kleopatra (1989) 45-58.
- Quaegebeur (1994) J. Quaegebeur, Dieu égyptien, roi méroïtique ou empereur romain? (À propos de la stèle M. Rosenberg), in: Hommages à Jean Leclant II. Nubie, Soudan, Éthiopie, hrsgg. v. C. Berger u. a. (1994) 333-349.
- Quass (1993) F. Quass, Die Honoratiorenschicht in den Städten des griechischen Ostens (1993).
- QGN U. Hackl u. a., Quellen zur Geschichte der Nabatäer. NTOA 51 (2003)

R

- Raban (2008) A. Raban, An Egypto-Phoenician Stone Statue from the Sea, in: The Leon Levy Expedition to Ashkelon. Ashkelon I. Introduction and Overview 1985-2006, hrsgg. v. L. E. Stager u. a. (2008) 581-586.
- Raban (2009) A. Raban, The Harbour of Sebastos (Caesarea Maritima) in its Roman Mediterranean Context. BAR Int. Series 1930 (2009).
- Rácz (1965) I. Rácz, Antikes Erbe. Meisterwerke aus Schweizer Sammlungen (1965).
- Rahmani (1981) L. Y. Rahmani, Copies of Ancient Coins on Jewellery Ancient and Modern, INJ 5, 1981, 46-51.
- Rahmani (1999) L. Y. Rahmani, A Catalogue of Roman and Byzantine Lead Coffins from Israel (1999).
- Ranke (1935) H. Ranke, Die ägyptischen Personennamen I (1935).

- Rauch (1999) M. Rauch, *Bacchische Themen und Nilbilder auf Campana-Reliefs* (1999).
- Raymond (2008) H. A. Raymond, *Cultic Niches in the Nabatean Landscape: A Study in the Orientation, Facade Ornamentation, Sanctuary Organization, and Function of Nabataean Cultic Niches*. Magisterarbeit Brigham Young University (2008).
- Reddé (1992) M. Reddé, *Douch IV. Le trésor. Inventaire des objets et essai d'interprétation*. Documents de fouilles 28 (1992).
- v. Reeth (2003) J. M. F. van Reeth, *Hénotheïsme et pluriformité divine. Le temple de Dusares*, in: C: Cannuyer u. a. (Hrsgg.), *Les lieux de culte en Orient*. Acta Orientalia Belgica 17 (2003) 63-82.
- Reeves (2009) B. Reeves, *Landscapes of Divine Power at al-Humayma*, SHAJ 10, 2009, 325-338.
- Rehm (1940) A. Rehm, *MNHΣΘH*, Philologus 94, 1940, 1-30.
- Reinach (1903) T. Reinach, *Jewish Coins* (1903).
- Reinach, Répertoire S. Reinach, *Répertoire de la statuaire grecque et romaine* (1897ff.)
- Reinking (1989) G. Reinking u. a., *Forum der Völker. Völkerkundliches Museum der Franziskaner in Werl* (1989).
- Remijsen/Clarysse (2008) S. Remijsen – W. Clarysse, *Incest or Adoption? Brother-Sister Marriage in Roman Egypt Revisited*, JRS 98, 2008, 53-61.
- Renberg (2010) G. H. Renberg, *Incubation at Saqqâra*, in: *Proceedings of the 25th International Congress of Papyrology*. Ann Arbor 2007, hrsgg. v. T. Gagos – A. Hyatt (2010) 649-662.
- Rey-Coquais (1997) J.-P. Rey-Coquais, *Note sur deux sanctuaires de la Syrie romaine*, Topoi 7, 1997, 935f.
- Riedl, Dekapolis N. Riedl, *Gottheiten und Kulte in der Dekapolis*. Diss. Berlin (2003).
- Riedl (2004) N. Riedl, *Leben in den "Griechenstädten" der Dekapolis*, in: *Gesichter des Orients. 10.000 Jahre Kunst und Kultur aus Jordanien*, Ausstellungskatalog Berlin (2004) 169-178.
- de Ridder (1905) A. de Ridder, *Catalogue de la Collection de Clercq III. Les bronzes* (1905).
- de Ridder (1913) A. de Ridder, *Les bronzes antiques de Louvre I. Les figurines* (1913).
- Ridonnici (2001) L. R. Ridonnici, *Single-Stemmed Wormwood, Pinecones and Myrrh. Expense and Availability of Recipe Ingredients in the Greek Magical Papyri*, Kernos 14, 2001, 61-91.
- Riederer (1982) J. Riederer, *Die naturwissenschaftliche Untersuchung der Bronzen der Staatlichen Sammlung Ägyptischer Kunst in München*, Berliner Beiträge zur Archäometrie 7, 1982, 5-34.
- Riederer (1984) J. Riederer, *Die naturwissenschaftliche Untersuchung der ägyptischen Bronzen des Pelizaeus-Museums in Hildesheim*, Berliner Beiträge zur Archäometrie 9, 1984, 5-16.
- Riggs, Burial C. Riggs, *The Beautiful Burial in Roman Egypt. Art, Identity, and Funerary Religion* (2005).
- Ringel (1975) J. Ringel, *Césarée de Palestine. Étude historique et archéologique* (1975).
- van Rinsveld (1994) B. van Rinsveld, *Goden en Godinnen van het oude Egypte. Koninklijke Musea voor Kunst en Geschiedenis* (1994).
- Ritner (1998) R. K. Ritner, *The Wives of Horus and the Philinna Papyrus (PGM XX)*, in: *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur II*, hrsgg. v. W. Clarysse u. a. OLA 85 (1998) 1027-1041.
- Robertson (1982) N. Robertson, *The Ritual Background of the Dying God in Cyprus and Syro-Palestine*, HarvTheolR 75, 1982, 313-359.
- Robinson (1937) E. S. G. Robinson, *A Gold Comb- or Pin-Head from Egypt*, JHS 57, 1937, 79.
- Roche (1987) M.-J. Roche, *Le culte d'Isis et l'influence égyptienne à Pétra*, Syria 64, 1987, 217-222.
- Roeder, Bronzefiguren G. Roeder, *Ägyptische Bronzefiguren. Mitteilungen aus der Ägyptischen Sammlung* 4 (1956).

- Roeder, Bronzwerke G. Roeder, Ägyptische Bronzwerke. Pelizaeus-Museum zu Hildesheim. Wissenschaftliche Veröffentlichungen 3 (1937).
- Roeder (1940) G. Roeder, Vorläufiger Bericht über die VI. und VII. Ausgrabung der Deutschen Hermopolis-Expedition 1938/9 (1940).
- Roeder (1959) G. Roeder, Hermopolis 1929-1939. Ausgrabungen der deutschen Hermopolis-Expedition in Hermopolis, Ober-Ägypten. In Verbindung mit zahlreichen Mitarbeitern (1959).
- Roeder (1960) G. Roeder, Kulte, Orakel und Naturverehrung im Alten Ägypten (1960).
- Roeder/Ippel (1921) G. Roeder – A. Ippel, Die Denkmäler des Pelizäus-Museums zu Hildesheim (1921).
- Rogge (1995) S. Rogge, Die attischen Sarkophage I. Achill und Hippolytos (1995).
- Roll (1996) I. Roll, Roman Roads to Caesarea Maritima, in: Caesarea Maritima (1996) 549-558.
- Roll (2009) I. Roll u. a., Apollonia-Arsuf between Past and Future, Near Eastern Archaeology 72, 2009, 4-27.
- Rolley (1988) C. Rolley, Une couronne et un diadème sur la tête d'Alexandre, in: Griechische und römische Statuetten und Grossbronzen. Akten der 9. Int. Tagung über antike Bronzen. Wien 1986, hrsgg. v. K. Gschwantler – A. Bernhard-Walcher (1988) 88-94.
- Romualdi (2004) A. Romualdi, I marmi antichi conservati nella Villa Corsini a Castello I. Le statue (2004).
- Ronchi, Lexicon G. Ronchi, Lexicon theonymon rerumque sacrarum et divinarum ad Aegyptum pertinentium quae in papyris ostracis titulis graecis latinisque in Aegypto repertis laudantur 1-5 (1974-1977).
- Ronzevalle (1937/8) S. Ronzevalle, Notes et études d'archéologie orientale, 3ème serie II. Jupiter héliopolitaine, nova et vétera, MUSJ 21, 1937/8, 1-181.
- Rosenthal-Heginbottom (1981) R. Rosenthal-Heginbottom, Römische Bildlampen aus östlichen Werkstätten. Göttinger Orientforschungen. Studien zur spätantiken und frühchristlichen Kunst 5 (1981).
- Roscher Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, hrsgg. v. W. H. Roscher u. a. (1884-1957).
- Roullet (1972) A. Roullet, The Egyptian and Egyptianizing Monuments of Imperial Rome. EPRO 20 (1972).
- Roussel, Délos P. Roussel, Les cultes égyptiens à Délos de IIIe au Ie siècle av. J.-C. (1916).
- Rowlandson (1998) J. L. Rowlandson u. a., Women and Society in Greek and Roman Egypt. A Sourcebook (1998).
- Rübsam (1974) W. J. R. Rübsam, Götter und Kulte im Fayum während der griechisch-römisch-byzantinischen Zeit (1974).

S

- Sachs (1973) H. Sachs u. a., Christliche Ikonographie in Stichworten (1973).
- Sadurska/Bounni (1994) A. Sadurska – A. Bounni, Les sculptures funéraires de Palmyre. Rivista di Archeologia Supplementi 13 (1994).
- Salamé-Sarkis (1986) H. Salamé-Sarkis, Inscription au nom de Ptolémée IV Philopator trouvée dans le nord de la Bija', Berytos 34, 1986, 207-209.
- Salamis (1964) V. Karageorghis – C. C. Vermeule, Sculptures from Salamis I (1964).
- Saller (1963/4) S. J. Saller, Sacred Objects and Places of Palestine, Liber Annus 14, 1963/4, 161-228.
- Salomonson (1995) J. W. Salomonson, Furtwänglers „Anadyomene“, BABesch 70, 1995, 1-27.
- Samaria (1924) G. A. Reisner – C. S. Fisher – D. G. Lyon, Harvard Excavations at Samaria (1908-1910) I. Text, II. Plans and Plates (1924).
- Sartre (1985) M. Sartre, Bostra. Des origines à Islam (1985).
- Sartre (2001) M. Sartre, D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique (2001).

- Sartre (2001b) M. Sartre, Der semitische Orient, in: Rom und das Reich I. Die Regionen des Reiches, hrsg. v. C. Lepelley (2001, NDr. 2006) 399-456.
- Sartre (2005) M. Sartre, The Middle East under Rome (2005).
- Sartre (2007) M. Sarte, Le cadre historique et les inscriptions, in: Bosra. Aux portes de l'Arabie (2007) 25-30.
- Sartre-Fauriat (2001) A. Sartre-Fauriat, Des tombeaux et des morts. Monuments funéraires, société et culture en Syrie du sud du Ier s. av. J-C. au VIIe s. apr. J-C. (2001).
- Sasse (2003) M. Sasse, Beobachtungen zum Verhältnis von Archäologie und Exegese am Beispiel der Ausgrabungen am am Teich Betesda in Jerusalem (Joh 5), in: S. Alkier – J. Zangenberg (Hrsgg.), Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments (2003) 250-261.
- Savignac/Horsfield (1935) M.-R Savignac - G. Horsfield, Le temple de Ramm, RB 44, 1935, 245-278.
- Schäfer (1925) H. Schäfer u. a., Die Kunst des Alten Orients (1925).
- Schierling (1918) K. Schierling, Gemmen mit der Inschrift MNHΣΘH, Hermes 53, 1918, 88-93.
- Schindler (1972) R. Schindler, Landesmuseum Trier. Führer durch die vorgeschichtliche und römische Abteilung ²(1972).
- Schipper (1999) B. U. Schipper, Israel und Ägypten in der Königszeit. Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems. OBO 170 (1999).
- Schlumberger (1951) D. Schlumberger, La Palmyrène du Nord-Ouest, suivi du recueil des inscriptions sémitiques de cette région par Harald Ingholt et Jean Starcky (1951).
- Schmid (2001) S. G. Schmid, König, nicht Königin. Ein nabatäisches Herrscherporträt in Paris, AA 2001, 91-105.
- Schmid (2008) S. Schmid, The Hellenistic Period and the Nabataeans, in: R. B. Adams (Hrsg.), Jordan. An Archaeological Reader (2008) 353-411.
- Schmidt (1982) E. Schmidt, Geschichte der Karyatide (1982).
- Schmidt (1991) S. Schmidt, Hellenistische Grabreliefs (1991).
- Schmidt (2003) S. Schmidt, Grabreliefs im Griechisch-Römischen Museum von Alexandria. ADAIK 17 (2003).
- Schmidt (2005) S. Schmidt, Serapis – ein neuer Gott für die Griechen in Ägypten, in: Ägypten (2005) 291-304.
- Schmidt (2005b) S. Schmidt, Ammon, in: Ägypten (2005) 187-194.
- Schmidt, Typen S. Schmidt, Typen und Attribute. Aspekte einer Formengeschichte der Harpokrates-Terrakotten, in: D. Budde (Hrsgg.), Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit. Zeugnisse aus Stadt und Tempel als Spiegel des interkulturellen Kontakts. Orientalia Lovaniensia Analecta 128 (2003) 251-281.
- Schmidt-Colinet (1977) A. Schmidt-Colinet, Antike Stützfiguren. Untersuchungen zu Typus und Bedeutung der menschengestaltigen Architekturstütze in der griechischen und römischen Kunst (Diss. Köln 1977).
- Schmidt-Colinet (1980) A. Schmidt-Colinet, Nabatäische Felsarchitektur. Bemerkungen zum gegenwärtigen Forschungsstand, BJB 180, 1980, 189-230.
- Schmidt-Colinet (1997) A. Schmidt-Colinet u. a., „Arabischer Barock“. Sepulkrale Kultur in Petra, in: Weber/Wenning (1997) 87-98.
- Schmidt-Colinet (2005) A. Schmidt-Colinet, Palmyra. Kulturbegrenzung im Grenzbereich ³(2005).
- Schmitt-Korte (1991) K. Schmitt-Korte, Die Nabatäer im Spiegel der Münzen, in: Petra. Königin der Weihrauchstraße, hrsgg. v. M. Lindner – J. P. Zeitler (1991) 135-148.
- Schmitt-Korte (1997) K. Schmitt-Korte, Das Münzwesen der Nabatäer, in: Weber/Wenning (1997) 101-104.
- Schnabel (2002) E. J. Schnabel, Urchristliche Mission (2002).

- Schneider (1986) R. M. Schneider, Bunte Barbaren. Orientalenstatuen aus farbigem Marmor in der römischen Repräsentationskunst (1986).
- Scholl (2007) A. Scholl u. a., Die Antikensammlung. Altes Museum – Pergamonmuseum ³(2007).
- Schorn (2001) S. Schorn, Eine Prozession zu Ehren Arsinoes II. (P. Oxy. XXVII 2465, fr. 2: Satyros, Über die Dämonen von Alexandria), in: Punica – Libyca – Ptolemaica. Festschrift Werner Huss, hrsgg. v. K. Geus – K. Zimmermann. Studia Phoenicia 16. OLA 104 (2001) 199-220.
- Schörner (2003) G. Schörner, Votive im römischen Griechenland. Untersuchungen zur späthellenistischen und kaiserzeitlichen Kunst- und Religionsgeschichte (2003).
- Schröder (1920) B. Schröder, Kurze Beschreibung der antiken Skulpturen im Alten Museum (1920).
- Schulz (2009) R. Schulz u. a., Egyptian Art. The Walters Art Museum (2009).
- Schulze/Schmölder-Veit (2002) H. Schulze – A. Schmölder-Veit, Berichte der Staatlichen Kunstsammlungen. Neuerwerbungen. Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, Münchener Jahrbücher 53, 2002, 285-288.
- Schumacher (1888) G. Schumacher, Recent Discoveries, PEFQuSt 20, 1888, 140f.
- Schumacher (1908) G. Schumacher, Tell el-Mutesellim. Bericht über die 1903 bis 1905 mit Unterstützung Sr. Majestät des Deutschen Kaisers und der Deutschen Orient-Gesellschaft vom Deutschen Verein zur Erforschung Palästinas veranstalteten Ausgrabungen I. Fundbericht (1908).
- Schraudolph (1993) E. Schraudolph, Römische Götterweihungen mit Reliefschmuck aus Italien. Ältäre, Basen und Reliefs (1993).
- Schwentzel (2000) C.-G. Schwentzel, Les boucles d'Isis. *ἸΣΙΔΟΣ ΠΛΟΚΑΜΟΙ*, in: L. Bricault (Hrsg.), De Memphis à Rome. Actes du Ier Colloque international sur les études isiaques, Poitiers 1999. RGRW 140 (2000) 21-33.
- Schwentzel (2005) C.-G. Schwentzel, Les thèmes du monnayage royal nabatéen et le modèle monarchique hellénistique, Syria 82, 2005, 149-166.
- Scott (1986) G. D. Scott III, Ancient Egyptian Art at Yale. Yale University Gallery (1986).
- Seetzen (2002) U. J. Seetzen, Unter Mönchen und Beduinen. Reisen in Palästina und den angrenzenden Ländern 1805-1807, hrsg. v. A. Lichtenberger (2002).
- Seif-ed Din (2006) M. Seif-ed Din, Die reliefierten hellenistisch-römischen Pilgerflaschen. Untersuchungen zur Zweckbestimmung und Formgeschichte der ägyptischen Pilger- und Feldflaschen während des Hellenismus und der Kaiserzeit. *Études Alexandrines* 11 (2006).
- Seiler (1969) S. Seiler, Beobachtungen an Doppelhermen unter Ausschluss des Porträts. Diss. Hamburg (1969).
- Sellin (1906) E. Sellin, Eine Nachlese auf dem Tell Ta'annek in Palästina. Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften Wien. Phil.-Hist. Klasse 52 (1906).
- Selzer (1988) W. Selzer u. a., Römische Steindenkmäler. Mainz in römischer Zeit (1988).
- Seyrig (1955) H. Seyrig, Antiquités Syriennes 62. La quête d'Osiris, Syria 32 (1955) 44-48.
- Seyrig (1962) H. Seyrig, Antiquités Syriennes 80. Divinités de Ptolémaïs, Syria 39, 1962, 193-207.
- Seyrig (1970) H. Seyrig, Antiquités Syriennes 89. Les dieux armes et les arabes en Syrie, Syria 47, 1970, 77-116.
- Sharp Joukowsky (2003) M. Sharp Joukowsky, The Great Temple, in: Petra Rediscovered, 214-222.
- Sharp Joukowsky (2007) M. Sharp Joukowsky, Challenges in the field: The Brown University 2005 Petra Great Temple Excavation, SHAJ 9, 2007, 351-372.
- Sinn (2000) U. Sinn, Einführung in die Klassische Archäologie (2000).
- Sfameni (2004) C. Sfameni, Fra religione a magia. Temi isiaci nelle Gemme dell'età imperiale, in: Isis en Occident. Colloquium Lyon 2002, hrsg. v. L. Bricault. RGRW 151 (2004) 377-404.
- Siegesgöttin (2004) Siegesgöttin in Kaisers Diensten. Ausstellungskatalog Kassel, hrsg. v. M. Eissenhauer (2004).

- Skeen (2000) B. A. Skeen, A Note on a Hematite Falcon in the Louvre, ZPE 133, 2000, 149-152.
- Skupinska-Løvset (1978) I. Skupinska-Løvset, The Ustinov Collection. Terracottas (1978).
- Skupinska-Løvset (1983) I. Skupinska-Løvset, Funerary Portraiture of Roman Palestine (1983).
- Skupinska-Løvset (1999) I. Skupinska-Løvset, Portraiture in Roman Syria. A Study in Social and Regional Differentiation within the Art of Portraiture (1999).
- Skupinska-Løvset (1999b) I. Skupinska-Løvset, Portraits of Boys with „Youth lock“ from Syria, in: Centenary of Mediterranean Archaeologie at the Jagiellonian University 1897-1997. Symposium Krakow 1997 (1999) 143-159.
- Skupinska-Løvset (2003) I. Skupinska-Løvset, Private Portraits of Roman Syria and Palestine. Summing up Twenty Years of Study, in: P. Noelke u. a. (Hrsg.), Romanisation und Resistenz (2003) 587-599.
- Smelik/Hemelrijk K. A. D. Smelik – E. A. Hemelrijk, „Who knows not what monsters demented Egypt worships?“ Opinions on Egyptian Animal worship in Antiquity as Part of the Ancient Conception of Egypt, in: ANRW II 17, 4 (1984), 1852-2000, 2337-2357.
- Smith (1904) A. H. Smith, A Catalogue of Sculpture in the Department of Greek and Roman Antiquities British Museum III (1904).
- Smith (1992) R. H. Smith, Some pre-Christian religions at Pella of the Decapolis, Aram 4, 1992, 197-214.
- Snowden (1970) F. M. Snowden Jr., Blacks in Antiquity. Ethiopians in the Greco-Roman Experience (1970).
- Snowden (1983) F. M. Snowden Jr., Before Color Prejudice. The Ancient View of Blacks (1983).
- SNRIS L. Bricault u. a., Sylloge nummorum religionis Isiacae et Sarapiacae (SNRIS). Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 38 (2008).
- Solin (2001) H. Solin, Analecta Epigraphica, Arctos 35, 2001, 189-241.
- Sophocles (1914) E. A. Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (1914).
- Sourdél (1952) D. Sourdél, Les cultes du Hauran à l'époque romaine (1952).
- Speidel (1980) M. Speidel, Jupiter Dolichenus. Der Himmelsgott auf dem Stier (1980).
- Speidel (1987) M. Speidel, The Roman Road to Dumata (Jawf in Saudi Arabia) and the Frontier Strategy of *Praetensione colligare*, Historia 36, 1987, 213-221.
- Squarciapino (1966) M. Floriani Squarciapino, Leptis Magna (1966).
- Squarciapino (1974) M. Floriani Squarciapino, Sculture del foro severiano di Leptis Magna (1974).
- Stadler (2005) M. A. Stadler, Wege ins Jenseits. Zeugnisse ägyptischer Totenreligion im Martin von Wagner Museum der Universität Würzburg (2005).
- Stager (1991) L. Stager, Ashkelon Discovered (1991).
- Stager (1996) L. Stager, The Fury of Babylon. Ashkelon and the Archaeology of Destruction Biblical Archaeological Review 22, 1996, 58-69, 76f.
- Starcky (1984) J. Starcky, Le Musée Bible et Terre Sainte, Monde de la Bible 34, 1984, 51.
- Statuetten (1969) Byzantinische Statuetten aus Eretz Israel und Ägypten. Ausstellungskatalogs (1969) (hebräisch).
- Stefanovic (2006) D. Stefanovic, The Iconography of Hermanubis, in: Aegyptus et Pannonia III. Symposium Budapest 2004, hrsg. v. H. Györy (2006) 271-276.
- Stemmer (1976) K. Stemmer, Ein Asklepios-Kopf in Amman, ADAJ 21, 1976, 33-39.
- Stemmer (2001) In den Gärten der Aphrodite. Ausstellungskatalog Berlin, hrsg. v. K. Stemmer (2001).
- Stern (1991) E. Stern, Akko – Hellenistic Refuse Pit, ESI 9, 1991, 104.
- Stern (2001) E. Stern, Archaeology of the Land of the Bible II (2001).
- Steuernagel (1925) C. Steuernagel, Der Adschlun, ZDPV 48, 1925, 1ff.

- Steuernagel (2004) D. Steuernagel, Kult und Alltag in römischen Hafenstädten. Soziale Prozesse in archäologischer Perspektive. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 11 (2004).
- Stewart (2003) A. Stewart, The Khazneh, in: Petra Rediscovered, 193-198.
- Stieglitz (1996) R. R. Stieglitz, Stratonos Pyrgos-Migdal Sar-Sebastos: History and Archaeology, in: Caesarea Maritima (1996) 593-608.
- Stoll (2001) O. Stoll, Zwischen Integration und Abgrenzung. Die Religion des Römischen Heeres im Nahen Osten (2001)
- Stoll (2003) O. Stoll, Der Gott der arabischen Legion. Zeus-Ammon-Sarapis und die legio III Cyrenaica in der römischen Provinz Arabia, in: Sprache und Kultur in der kaiserzeitlichen Provinz Arabia. Symposium Mainz 2001, hrsgg. v. L. Schumacher – O. Stoll (2003) 70-109.
- Strange (1992) J. F. Strange, Six Campaigns at Sepphoris: The University of South Florida Excavations, 1983-1989, in: The Galilee in Late Antiquity. Konferenz Kibbutz Hanaton 1989, hrsg. v. L. I. Levine (1992) 339-355.
- Strocka (1967) V. M. Strocka, Aphroditekopf in Brescia, JdI 82, 1967, 110-156.
- Stucky, Bauten R. A. Stucky, Die nabatäischen Bauten, in: ez-Zantur I, 13-50.
- Stucky, Kleinfunde R. A. Stucky, Ausgewählte Kleinfunde, in: ez-Zantur I, 337-354.
- Sukenik (1942) E. L. Sukenik, Temple of the Kore, in: J. W. Crowfoot u. a., The Buildings at Samaria (1942) 62-68
- Surmann (1991) U. Surmann, Christus in der Rast. Liebieghaus Monographie 13 (1991).
- Sussman (1996) V. Sussman, Caesarea Illuminated by its Lamps, in: Caesarea Maritima (1996) 346-358.
- Svenson (1995) D. Svenson, Darstellungen hellenistischer Könige mit Götterattributen. Archäologische Studien 10 (1995).
- Syon (1992) D. Syon, Gamla. Portrait of a Rebellion, Biblical Archaeological Review 18, 1, 1992, 20-37.

T

- Takács (1995) S. A. Takács, Isis and Sarapis in the Roman World. RGRW 124 (1995).
- Taylor (1993) J. E. Taylor, Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins (1993).
- Tepper (2004) Y. Tepper, Survey of the Legio Area near Megiddo. Historical Geographical Research. Unpublizierte Magisterarbeit Tel Aviv-University (2004).
- Tepper/Di Segni (2006) Y. Tepper – L. Di Segni, A Christian Prayer Hall of the Third Century CE at Kefar 'Othnay (Legio). Excavation at the Megiddo Prison 2005 (2006).
- Thiersch (1914) H. Thiersch, Archäologischer Jahresbericht 3. Caesarea Palestinae, ZDPV 37, 1914, 62f.
- Thomas (1982) E. Thomas u. a., Römische Bronzeindustrie in Pannonien. Ausstellungskatalog Székesfehérvár (1982).
- Thomas (1992) R. Thomas, Griechische Bronzestatuetten (1992).
- Thomas (2002) R. Thomas, Eine postume Statuette Ptolemaios' IV. und ihr historischer Kontext. Zur Götterangleichung hellenistischer Herrscher. Trierer Winckelmannsprogramme 18 (2002).
- Thompson (1973) D. B. Thompson, Ptolemaic Oinochoai and Portraits in Faience. Aspects of the Ruler-Cult (1973).
- Thompson (1988) D. J. Thompson, Memphis under the Ptolemies (1988).
- Thomsen (1921) P. Thomsen, Die lateinischen und griechischen Inschriften der Stadt Jerusalem und ihrer nächsten Umgebung, ZDPV 44, 1921, 1-61.
- Tholbecq (1998) L. Tholbecq, The Batanaeo-Roman Site of Wādī Ramm (Iram): A New Appraisal, ADAJ 42, 1998, 241-254.

- Tholbecq (2007) L. Tholbecq, Nabatean Monumental Architecture, in: *World of the Nabateans*, 103-143.
- Tiere (2006) Ägypten. Ein Tempel der Tiere. Ausstellungskatalog Berlin, hrsgg. v. V. Vaelske u. a. (2006).
- Tiradritti (1997) F. Tiradritti, La diffusione del culto di Iside in Oriente e in Nord Africa, in: *Iside* (1997) 541-550.
- Tobin (1991) V. A. Tobin, Isis and Demeter: Symbols of Divine Motherhood, *JARCE* 28, 1991, 187-200.
- Tobler (1868) T. Tobler, Nazareth in Palästina (1868).
- Totti, Texte M. Totti, Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion. *Subsidia Epigraphica* 12 (1985).
- Touati (1998) A.-M. Leander Touati, Ancient Sculptures in the Royal Museum. The Eighteenth-century Collection in Stockholm I (1998).
- Tran Tam Tinh (1972) V. Tran Tam Tinh, Le cultes des divinités orientales en Campanie. En dehors de Pompéi, de Stabies et d'Herculaneum. *EPRO* 27 (1972)
- Tran Tam Tinh, Isis lactans V. Tran Tam Tinh – Y. Labrecque, Isis lactans. *Corpus des Monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*. *EPRO* 37 (1973).
- Tran Tam Tinh (1983) V. Tran Tam Tinh, Sérapis debout. *Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*. *EPRO* 94 (1983).
- Tran Tam Tinh/Jentel (1993) V. Tran Tam Tinh – M. O. Jentel, *Corpus des lampes à sujets isiaques du Musée Gréco-Romain d'Alexandrie*. Collection "Hier pour aujourd'hui" 6 (1993).
- Trapp (2001) E. Trapp, *Lexikon zur byzantinischen Gräzität, besonders des 9.-12. Jahrhunderts* (2001).
- Treitinger (1956) O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell ²(1956).
- Tricoche (2009) A. Tricoche, L'eau dans les espaces et les pratiques funéraires d'Alexandrie aux époques greque et romaine. *BAR Int. Series* 1919 (2009).
- Triebel (2004) L. Triebel, Jenseitshoffnung in Wort und Stein. Nefesch und pyramidiales Grabmal als Phänomene antiken jüdischen Bestattungswesen im Kontext der Nachbarkulturen (2004).
- Tröger (2001) K.-W. Tröger, *Die Gnosis* (2001).
- Trombley (1993) F. R. Trombley, Hellenic Religion and Christianization, c. 370 – 529, II. *RGRW* 115 (1993).
- TUAT Texte aus der Umwelt des Alten Testaments II. Religiöse Texte – Lieferung 3. Rituale und Beschwörungen, hrsg. v. O. Kaiser (1988) – Lieferung 4. Grab-, Sarg-, Votiv- und Bauinschriften, hrsg. v. O. Kaiser (1988) – Lieferung 6. Lieder und Gebete II, hrsgg. v. J. Assmann u. a. (1991).
- Turcan (1996) R. Turcan, *The Cults of the Roman Empire* (1996).
- Turnheim/Ovadia (1996) Y. Turnheim – A. Ovadia, Miscellaneous Ornamented Architectural Elements in Roman Caesarea, in: *Caesarea Maritima* (1996) 262-304.
- Turnheim/Ovadia (2002) Y. Turnheim – A. Ovadia, Art in the Public and Private Spheres in Roman Caesarea Maritima. *RdA Suppl.* 27 (2002) .
- Turnheim (2002) Y. Turnheim, Nilotic Motifs and the Exotic in Roman and Early Byzantine Eretz Israel, in: *Assaph, Section B: Studies in Art History*. Tel Aviv University 7 (2002) 17-40.
- Twaissi (2010) S. Twaissi u. a., The Identity of the Nabataean 'painted house' Complex at Baidha, North-West Petra, *PEQ* 142, 2010, 31-42.
- Twarecki (1993) A. Twarecki, Weiheinschrift für Hermes oder Souchos?, *ZPE* 99, 1993, 197-202.
- Tybout (2003) R. A. Tybout, Naar een andere wereld. Verkenningen van het Grieske grafepigram op steen, *Lampas* 36, 2003, 329-377.

U

- Unger (1878) F. W. Unger, Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte I (Buch 1-3) (1878).
- Uqsa (1997) H. A. Uqsa, A Burial cave from the Roman Period East of Giv'at Yasaf, in: Burial Caves of the Roman and Byzantine Period in Western Galilee. 'Atiqot 33 (1997) 10f. (engl), 39-46 (hebr.).

V

- Vaelske (2005/2006) V. Vaelske, Drei Bronzestatuetten aus Petra, Boreas. Münstersche Beiträge zur Archäologie 28/29, 2005/2006, 133-140.
- Vaelske (2006) V. Vaelske, Ägyptische Tiere in der künstlerischen Überlieferung der Griechen und Römer, in: Ägypten. Ein Tempel der Tiere. Ausstellungskatalog Berlin (2006) 123-125.
- Vaelske (2009) V. Vaelske, Bubastis / Tell Basta in römischer Zeit, in: Festschrift für Günter Poethke zum 70. Geburtstag (P. Poethke). Archiv für Papyrusforschung 55 (2009) 487-498.
- Vaelske (2010) V. Vaelske, „Der mit spitzem Eckzahn“. Ein eventuelles Bildnis des Soknebtynis-Kronos im Ägyptischen Museum Berlin (ÄM 12658), Isched. Journal des Aegypten Forum Berlin e. V. 1/2010, 5-20.
- Vaelske (in Vorbereitung) V. Vaelske, Isis – „echt“ und „falsch“. Entdeckungen in der Religionskundlichen Sammlung der Philipps-Universität Marburg (in Vorbereitung, Arbeitstitel).
- Vattioni (1989) F. Vattioni, Saggio di bibliografia semitica, Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli 49, 1989, 397-455.
- Venit (2002) M. S. Venit, Monumental Tombs of Ancient Alexandria. The Theater of the Dead (2002).
- Verreth (2006) H. Verreth, The Northern Sinai from the 7th Century BC till the 7th Century AD. A Guide to the Sources (2006).
- Verreth (2009) H. Verreth, The Border between Egypt and Syria from the 7th century B.C. until the 7th century A.D., in: Faces of Hellenism. Studies in the History of the Eastern Mediterranean, hrsg. v. P. Van Nuffelen. Studia Hellenistica 48 (2009) 199-216.
- Versluys (2002) M. J. Versluys, Aegyptiaca Romana. Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt. RGRW 144 (2002).
- Versluys (2008) M. J. Versluys, An Unknown Nilotic Mosaic from North Africa, Bibliotheca Isiaca 1, 2008, 69f.
- Veymiers (2003) R. Veymiers, Sérapis et l'aigle: polysémie d'un iconotype, in: Les lieux de culte en Orient. Jacques Thiry in honorem, hrsgg. v. C. Cannuyer u. a. Acta Orientalia Belgica 17 (2003) 265-285.
- Veymiers (2009) R. Veymiers, Ἰλεως τῷ φοροῦντι. Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques. Mémoires de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques de l'Académie royale de Belgique. Troisième série. Tome I, No. 2061 (2009).
- Veyne (1988) P. Veyne, Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike (1988).
- Vidman (1971) L. Vidman, Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern. Epigraphische Studien zur Verbreitung und zu den Trägern des ägyptischen Kultes. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 29 (1971).
- Vidman (1990) L. Vidman, Ägypter außerhalb von Ägypten in der Kaiserzeit, in: Studia in honorem Boris Gerov, hrsg. v. M. Tačeva (1990) 259-266.
- Vieweger (2003) D. Vieweger, Archäologie der biblischen Welt (2003).
- Vieweger (2004) D. Vieweger, Das Land jenseits des Jordan in biblischer Zeit, in: Gesichter des Orients. 10.000 Jahre Kunst und Kultur aus Jordanien, Ausstellungskatalog Berlin (2004) 117-128.
- Villa Albani V P. C. Bol (Hrsg.), Forschungen zur Villa Albani. Katalog der antiken Bildwerke V. In den Gärten oder auf Gebäuden aufgestellte Skulpturen sowie die Masken (1998).

- Vincent (1907) H. Vincent, Canaan d'après l'exploration récente (1907).
- Visser (1938) C. E. Visser, Götter und Kulte im ptolemäischen Alexandrien. Diss. Amsterdam (1938).
- Vittmann (2003) G. Vittmann, Ägypten und die Fremden im ersten vorchristlichen Jahrtausend (2003).
- Vogelsang-Westwood (1993) G. Vogelsang-Westwood, Pharaonic Egyptian Clothing. Studies in Textile and Costume History 2 (1993).
- Vörös (2001) G. Vörös, Taposiris Magna, Port of Isis. Hungarian Excavations at Alexandria (1998-2001) (2001).
- Vörös (2003) G. Vörös, The Ancient Heritage of Taposiris Magna in Italy: Palestrina, Fiesole, Roma, in: N. Bonacasa u. a. (Hrsgg.), Faraoni come dei, Tolemei come faraoni. Kongress Turin 2001 (2003) 271-305.

W

- Wagner (1980) P. Wagner, Der ägyptische Einfluß auf die phönizische Architektur (1980).
- v. Wahlde (2009) U. C. v. Wahlde, The Pool(s) of Bethesda and the Healing in John 5: A Reappraisal of Research and of the Johannine Text, RB 116, 2009, 111-136.
- Walker (1990) S. Walker, Corpus signorum imperii Romani. Corpus of the sculptures of the Roman world. Great Britain II 2. Catalogue of Roman sarcophagi in the British Museum (1990).
- Walker (2003) C. B. F. Walker, Wissenschaft und Technik, in: B. Hrouda (Hrsg.), Der Alte Orient. Geschichte und Kultur des alten Vorderasien (2003) 247-268.
- Walter (1976) N. Walter, Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit I 2 (1976).
- Walters (1914) H. B. Walters, Catalogue of the Greek and Roman Lamps in the British Museum (1914).
- Walters (1988) E. J. Walters, Attic Grave Reliefs That Represent Women in the Dress of Isis. Hesperia Supplements 22 (1988).
- Wanis (1979) S. Wanis, Under Life Size, Bust of Sarapis, Quaderni di Archeologia della Libia 10, 1979, 99-102.
- Ward-Perkins (1993) J. B. Ward-Perkins, The Severan Buildings of Lepcis Magna. An Architectural Survey (1993).
- Warmenbol (1998) E. Warmenbol, Un chat, un porc et les dieux. Les terres cuites du Fayoum au Musée municipal de Lokeren, in: Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur I, hrsgg. v. W. Clarysse u. a. OLA 84 (1998) 265-286.
- Watson (2002) P. Watson, Pella – Die Stadt am Jordangraben, in: Gadara – Gerasa (2002) 59-71.
- Watzinger/Wulzinger (1921) C. Watzinger – K. Wulzinger, Damaskus. Die antike Stadt (1921).
- Weber (1911) W. Weber, Drei Untersuchungen zur ägyptisch-griechischen Religion (1911).
- Weber (1914) W. Weber, Die ägyptisch-griechischen Terrakotten. Mitteilungen aus der Ägyptischen Sammlung 2 (1914).
- Weber (1974) E. Weber, Zeus Kasios und Zeus Sarapis. Zwei kleine Amulette mit Inschriften, Wiener Studien 8, 1974, 200-207.
- Weber, Pella decapolitana T. M. Weber, Pella decapolitana. Studien zur Geschichte, Architektur und Bildenden Kunst einer hellenisierten Stadt des nördlichen Ostjordanlandes. ADPV 18 (1993).
- Weber, Gadara Decapolitana T. M. Weber, Gadara – Umm Qes I. Gadara Decapolitana. Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 30 (2002).
- Weber (1996) T. Weber, Gadarenes in Exile. Two Inscriptions from Greece Reconsidered, ZDPV 112, 1996, 10-17.
- Weber (1997) T. M. Weber, Thermal Springs, Medical Supply and Healing Cults in Roman-Byzantine Jordan, SHAJ 6, 1997, 331-338.

- Weber (2006) T. M. Weber, *Sculptures from Syria in the Syrian National Museum at Damascus I* (2006).
- Weber (2007) T. M. Weber, *La sculpture*, in: J. Dentzer-Feydy u. a., *Bosra. Aux portes de l'Arabie* (2007) 44-52.
- Weber (2007b) T. M. Weber, *Le musée lapidaire en plein air*, in: J. Dentzer-Feydy u. a., *Bosra. Aux portes de l'Arabie* (2007) 189-201.
- Weber (2007c) T. M. Weber, *Echos from Mt. Parnassos. Representations of Muses in the Decapolis*, SHAJ 9, 2007, 221-232.
- Weber (2007d) T. M. Weber, *Gadara and the Galilee*, in: Zangenberg (2007) 449-477.
- Weber (2008) T. M. Weber, *Der beste Freund des Kaisers. Herodes der Große und statuarische Repräsentationsformen in orientalischen Heiligtümern der frühen Kaiserzeit*, in: *Augustus – Der Blick nach außen. Tagung Mainz 2006*, hrsgg. v. D. Kreikenbom u. a. (2008) 249-269.
- Weber (2009) T. M. Weber, *Eine zweifarbige Statue des Sarapis aus Bosra*, *Acta Universitatis Lodzianis. Folia Archaeologica* 26, 2009, 121-131.
- Weber (2009b) T. M. Weber, *Die Skulpturen aus Sahr und die Statuendenkmäler der römischen Kaiserzeit in südsyrischen Heiligtümern. Hauran IV – Sahr el-Ledja. Recherches Syro-Européennes 1998-2008* (2009).
- Weber/Wenning (1997) T. Weber - R. Wenning (Hrsgg.), *Petra. Antike Felsstadt zwischen arabischer Tradition und griechischer Norm* (1997).
- Weill Goudchaux (2001) G. Weill Goudchaux, *Cleopatra's subtle religious strategy*, in: *Cleopatra* (2001) 128-141.
- Weinreich (1921/1973) O. Weinreich, *Rezension von B. A. van Groningen, De Papyro Oxyrhynchita 1380*. Diss. Groningen (1921), in: *Ausgewählte Schriften II* (1973) 16-24.
- Weinreich, Urkunden O. Weinreich *Neue Urkunden zur Sarapis-Religion* (1919), in: *Ausgewählte Schriften I* (1969) 410-442.
- Weippert (1961) M. Weippert, *Gott und Stier. Bemerkungen zu einer Terrakotte aus jāfa*, ZDPV 77, 1961, 93-117.
- Weiss (2008) Z. Weiss, *Sculptures and Sculptural images in Urban Galilee*, in: Y. Z. Eliav u. a. (Hrsgg.), *The Sculptural Environment of the Roman Near East. Reflection of Culture, Ideology, and Power* (2008) 559-574.
- Weiss (2010) Z. Weiss, *From Roman Temple to Byzantine Church: A Preliminary Report on Sepphoris in Transition*, JRA 23, 2010, 196-218.
- Weiss/Netzer (1996) Z. Weiss – E. Netzer, *Hellenistic and Roman Sepphoris. The Archaeological Evidence*, in: *Sepphoris in Galilee. Crosscurrents of Culture*. Ausstellungskatalog Raleigh, hrsgg. v. C. M. Meyers u. a. (1996) 29-37.
- Weiss/Netzer (1997) Z. Weiss – E. Netzer, *Architectural Development of Sepphoris During the Roman and Byzantine Periods*, in: D. R. Edwards – C. T. McCollough (Hrsgg.), *Archaeology and the Galilee: Texts and Contexts in the Graeco-Roman and Byzantine Periods* (1997) 117-130.
- Weiss/Talgam (2002) Z. Weiss – R. Talgam, *The Nile Festival Building at Sepphoris and its Mosaics*, in: *The Roman and Byzantine Near East III*, hrsg. v. J. H. Humphrey. JRA Suppl. Series 49 (2002) 55-90.
- Wenning (1983) R. Wenning, *Hellenistische Skulpturen in Israel*, *Boreas* 6, 1983, 105-118.
- Wenning (1987) R. Wenning, *Die Nabatäer. Denkmäler und Geschichte. Eine Bestandsaufnahme des archäologischen Befundes*. NTOA 3 (1987).
- Wenning (1987b) R. Wenning, *Rezension von M. Lindner, Neue Ausgrabungen und Entdeckungen* (1986), *Theologische Revue* 83, 1987, 107-109.
- Wenning (1992) R. Wenning, *Eine Darstellung des Caracalla in Aschkelon?*, in: *Μουσικος ανηρ*. Festschrift für Max Wegner zum 90. Geburtstag, hrsg. v. O. Brehm (1992) 499-510.
- Wenning (2001) R. Wenning, *The Betyls of Petra*, BASOR 324, 2001, 79-95.
- Wenning (2006) R. Wenning, *Rezension von Netzer (2003)*, OLZ 101, 2006, 59-65.

- Wessetzky (1976) V. Wessetzky, Über den Osirisglauben der Römerzeit, *Studia Aegyptiaca* 2, 1976, 139-144.
- Whitehouse (1998) H. Whitehouse, Roman in Life, Egyptian in Death. The Painted Tomb of Petosiris in Dakhleh Oasis, in: *Life on the Fringe. Kolloquium Kairo 1996*, hrsg. v. O. E. Kaper (1998) 252-270.
- Wiese (2001) A. Wiese, Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig. Die ägyptische Abteilung (2001).
- Wildung (1989) D. Wildung, Bilanz eines Defizits. Problemstellungen und Methoden in der ägyptologischen Kunstwissenschaft, in: *Studien zur ägyptischen Kunstgeschichte*, hrsg. v. M. Eaton-Krauss. *Hildesheimer Ägyptologische Beiträge* 29 (1989) 57-80.
- Will (1983) E. Will, La coupe de Césarée de Palestine au Musée du Louvre, *Mon Piot* 65, 1983, 1-24.
- Williams (1985) E. R. Williams, Isis Pelagia and a Roman Marble Matrix from the Athenian Agora, *Hesperia* 54, 1985, 109-119
- Wilson (2001) Rediscovering Caesarea Philippi. The Ancient City of Pan, hrsg. v. J. F. Wilson (2001).
- Wimmer (1998) S. Wimmer, (No) More Egyptian Temples in Canaan and Sinai, in: *Jerusalem Studies in Egyptology/ Ägypten und Altes Testament* 40, hrsg. v. I. Shirun-Grumach (1998) 87-123.
- Winand (1994) J. Winand, Divinités-canopes sur les monnaies impériales d'Alexandrie, in: *Hommages à Jean Leclant III. Études isiaques*, hrsgg. v. C. Berger u. a. (1994) 493-503.
- Winter (1903) F. Winter, Die Typen der figürlichen Terrakotten I.-II. (1903).
- Wischmeyer (2005) W. Wischmeyer, ΘΕΟΣ ΥΨΙΣΤΟΣ. Neues zu einer alten Debatte, *Zeitschrift für Antike und Christentum* 9, 2005, 149-168.
- Witt (1971/1997) R. E. Witt, Isis in the Ancient Word (1971/1997).
- Wolf (1957) W. Wolf, Die Kunst Ägyptens (1957)
- Wolff (2000) C. Wolff, La legio III Cyrenaica au Ier siècle, in: *Les Légions de Rome sous le Haut-Empire. Actes du Congrès de Lyon 1998*, hrsg. v. Y. Le Bohec (2000) 339f.
- Woolley (1921) C. L. Woolley, Guide to the Archaeological Museum of the American University of Beirut (1921).
- World of the Nabataeans The World of the Nabataeans. Konferenz London, 2. Band, hrsg. v. K. D. Politis. *Oriens et Occidens* 15 (2007).
- Wörle (1988) M. Wörle, Stadt und Fest im kaiserzeitlichen Kleinasien. Studien zu einer agonistischen Stiftung aus Oinoanda (1988)
- Wrede (1981) H. Wrede, Consecratio in formam deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit (1981).
- Wrede (1988) H. Wrede, Die tanzenden Musikanten von Mahdia und der alexandrinische Götter- und Herrscherkult, *RM* 96, 1988, 97-114.

Y

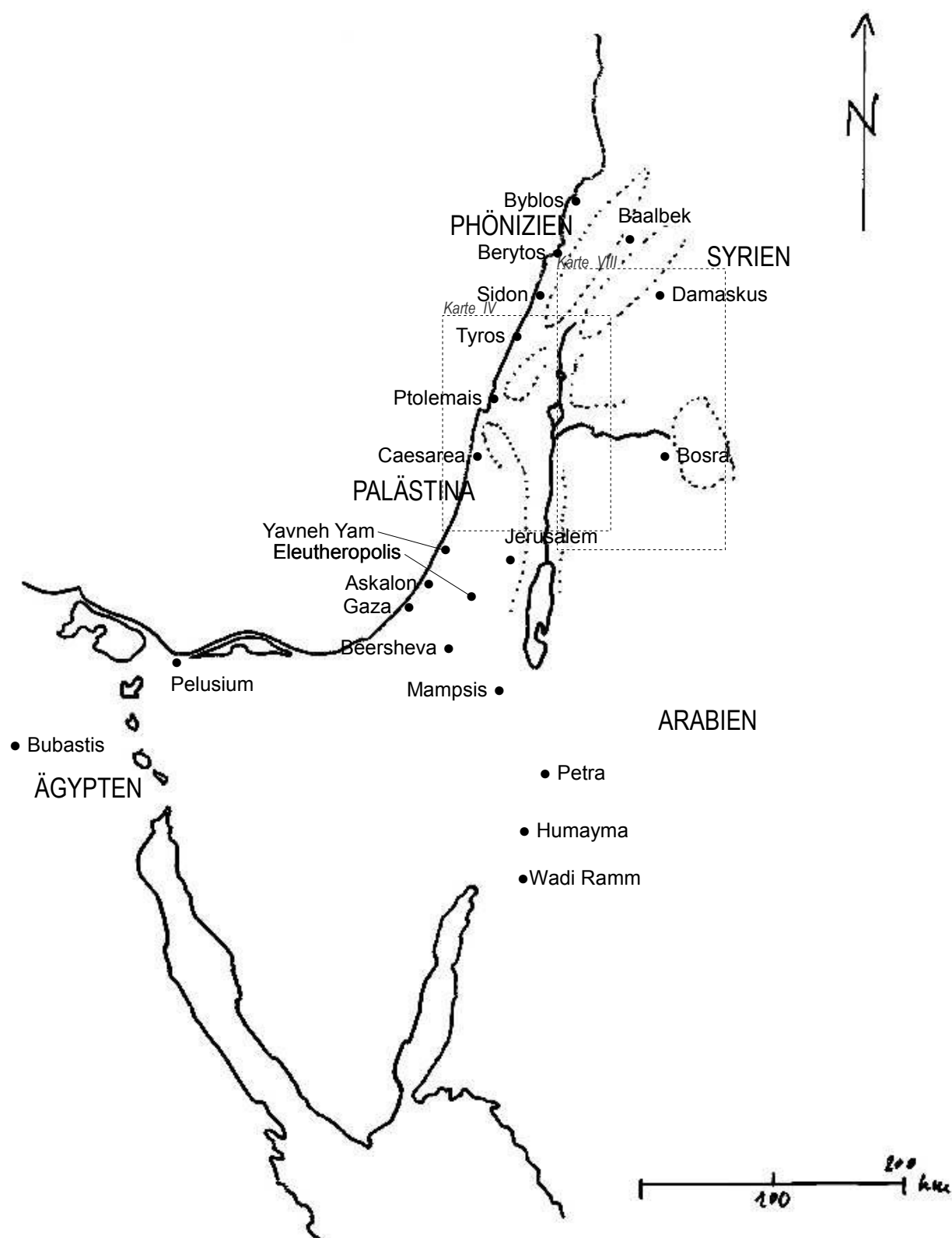
- Yanov, Führer E. Yanov, Ashkelon (ohne Jahr). (= hebräischer Stadtführer)

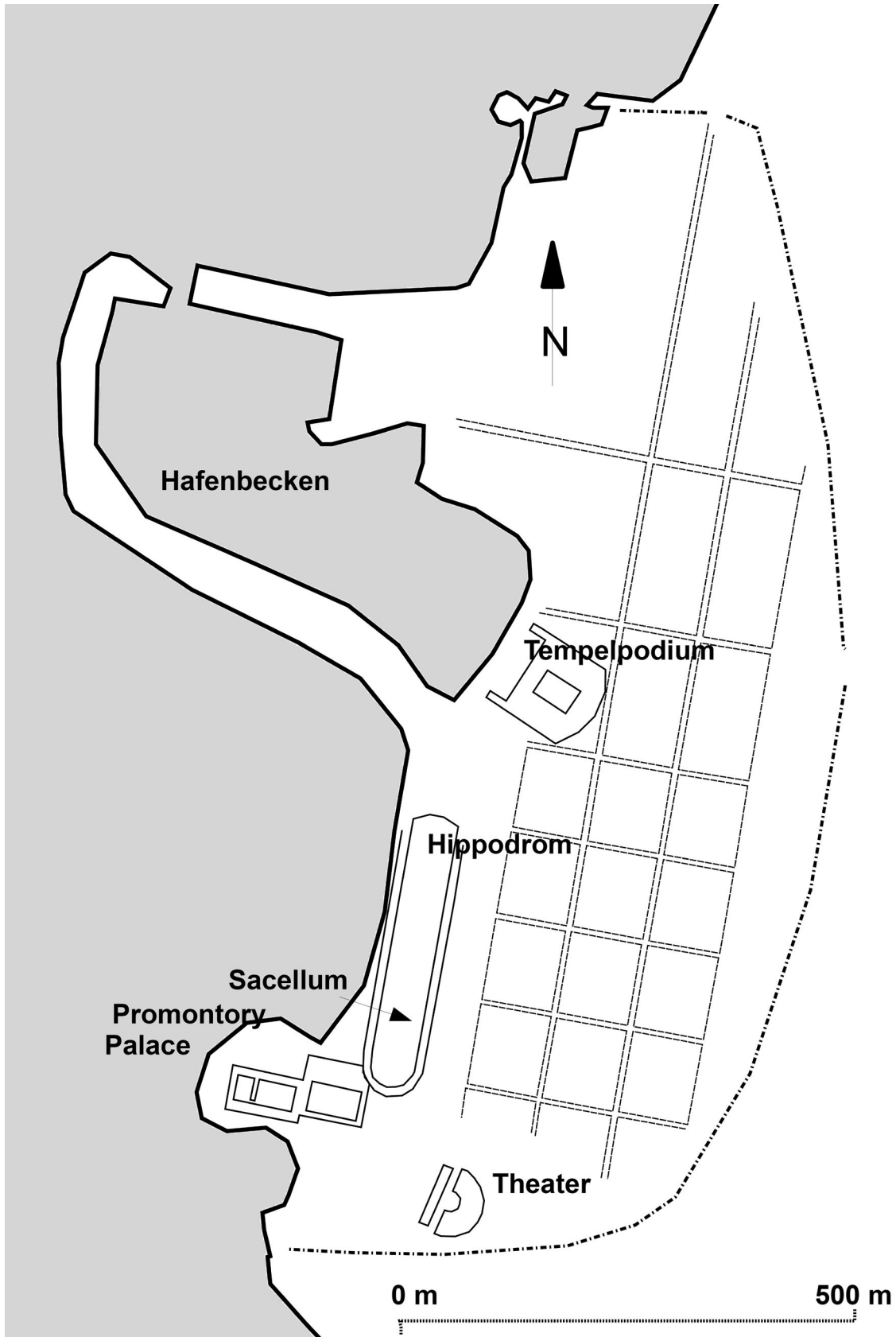
Z

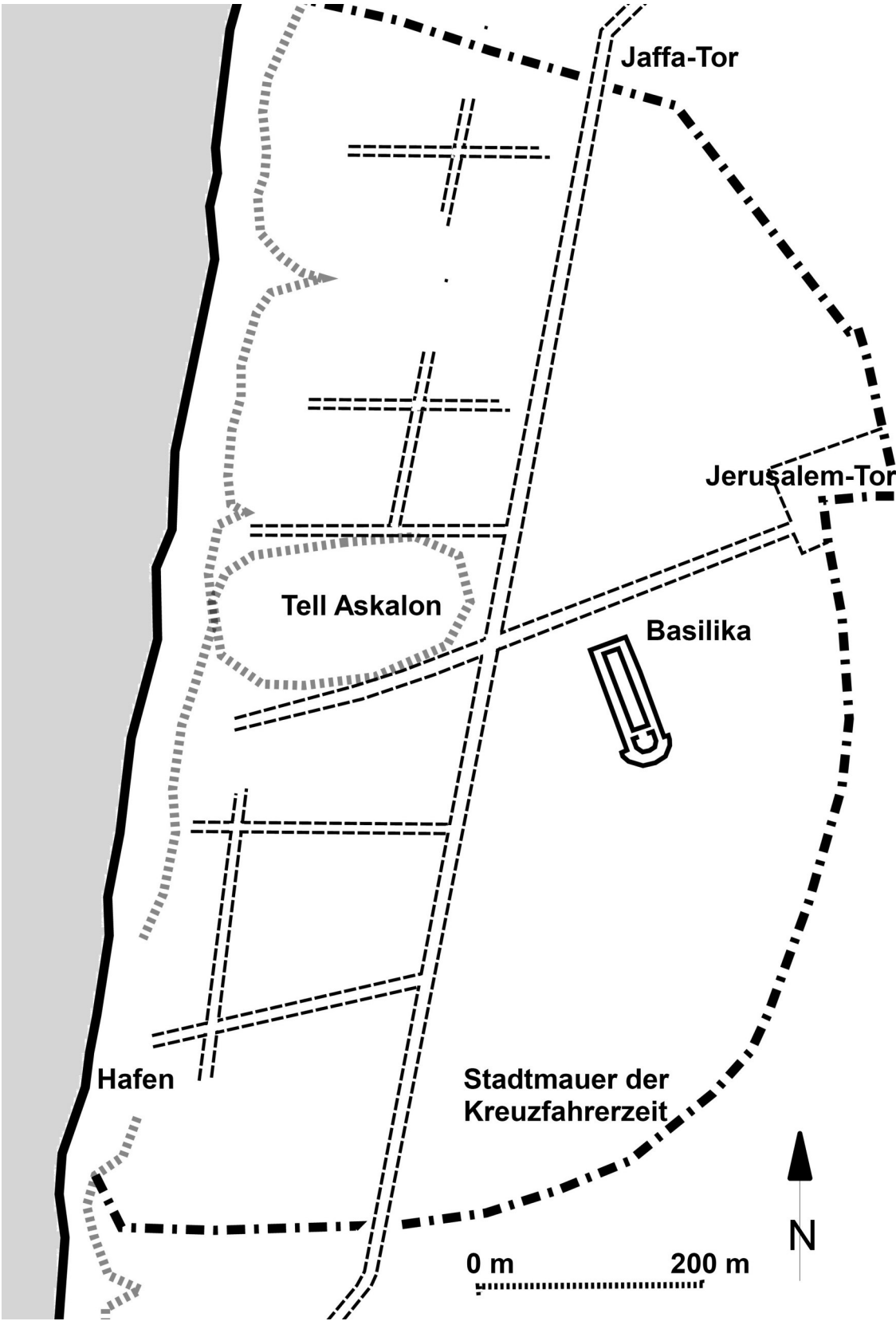
- Zangenberg (1994) J. Zangenberg, ΣΑΜΑΡΕΙΑ. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung, Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 14 (1994).
- Zangenberg (2003) J. Zangenberg, Garizim - 'Berg des Segens', *AW* 34, 2003, 23-35.
- Zangenberg (2006) J. Zangenberg, Between Jerusalem and the Galilee: Samaria in the Time of Jesus, in: J. H. Charlesworth (Hrsg.), *Jesus and Archaeology* (2006) 393-432.
- Zangenberg (2007) J. Zangenberg u. a. (Hrsgg.), Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 210 (2007).

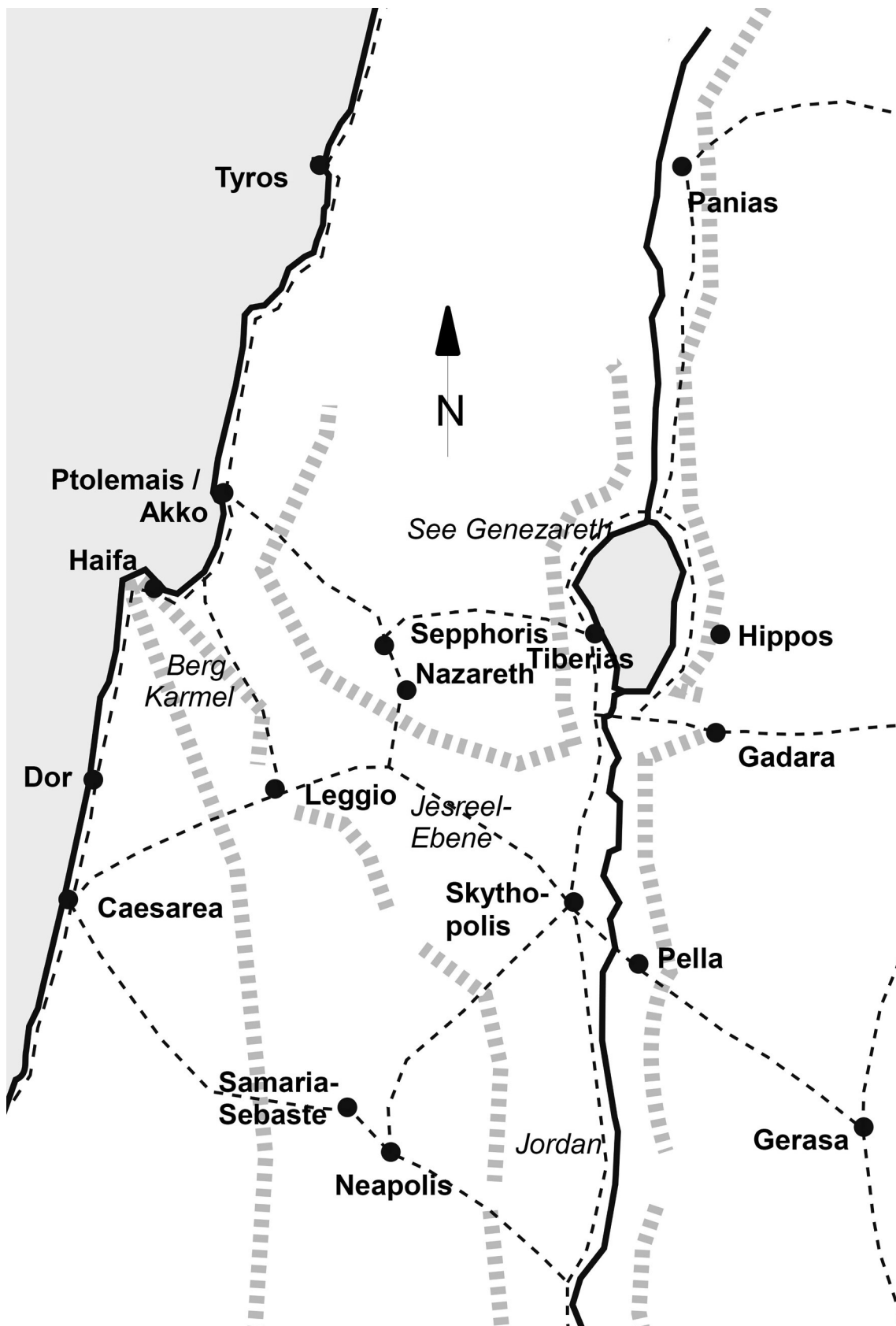
- Zangenberg (2008) J. Zangenberg: Jesus – Galiläa – Archäologie. Neue Forschungen zu einer Region im Wandel, in: C. Claußen – J. Frey (Hrsgg.), Jesus und die Archäologie Galiläas. Biblisch-Theologische Studien 87 (2008) 7-38.
- Zanker (1974) P. Zanker, Klassizistische Statuen. Studien zur Veränderung des Kunstgeschmacks in der römischen Kaiserzeit (1974).
- Zanker (1995) P. Zanker, Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst (1995).
- Zanker (1997) P. Zanker, Augustus und die Macht der Bilder ³(1997).
- Zanker/Ewald (2004) P. Zanker – B. C. Ewald, Mit Mythen leben. Die Bilderwelt der römischen Sarkophage (2004).
- ez-Zantur I A. Bignasca u. a. , Petra – ez-Zantur I. Ergebnisse der schweizerisch-liechtensteinischen Ausgrabungen 1988-1992 (1996).
- Zayadine (1973) F. Zayadine, Recent excavations on the citadel of Amman. A preliminary report, ADAJ 18, 1973, 17-35.
- Zayadine (1980) F. Zayadine, Photogrammetrische Arbeiten in Petra, BJB 180, 1980, 237-252.
- Zayadine (1982) F. Zayadine, Recent excavations at Petra, 1979-81, ADAJ 26, 1982, 365-393.
- Zayadine (1990) F. Zayadine, The Pantheon of the Nabataean Inscriptions in Egypt and the Sinai, Aram 2, 1990, 151-174.
- Zayadine (1991) F. Zayadine, L'iconographie d'Isis à Pétra, MEFRA 103, 1991, 283-306.
- Zayadine (1997) F. Zayadine, Zwischen Siq und ad-Der. Ein Rundgang durch Petra, in: Weber/Wenning (1997) 38-55.
- Zayadine (2003) F. Zayadine, The Nabataean Gods and Their Sanctuaries, in: Petra Rediscovered, 57-64.
- Zayadine (2009) LIMC Supplement 1 (2009) 297-299, s. v. Isis (F. Zayadine).
- Zazoff (1969) P. Zazoff, Antike Gemmen. Staatliche Kunstsammlungen Kassel (1969).
- Zehetmair (1911) A. Zehetmair, De appellationibus honorificis in papyris Graecis obviis. Diss. Marburg (1911).
- Zemer (1988) A. Zemer, Schatten uit land en zee te Haifa. Archeologisch erfgoed uit Israel. Ausstellungskatalog Antwerpen (1988).
- Ziegler (1990) C. Ziegler, Le Louvre. Les antiquités égyptiennes (1990).
- Zissu (2006) B. Zissu u. a., Miqwa'ot at Kefar 'Othnay near Legio, IEJ 56, 2006, 57-66.
- Zissu/Ganor (2004) B. Zissu – A. Ganor, Metal Utensils from the Time of the Bar Kokhba Revolt discovered in the Southern Judaeen Foothills, Israel, BABesch 79, 2004, 111-121.
- Zori (1966) N. Zori, The House of Kyrios Leontis at Beth Shean, IEJ 16, 1966, 123-146.
- Zouhdi (1974) B. Zouhdi, Aspect des lampes antiques au musée de Damas (arabisch), Annales archéologiques arabes de Syrie 24, 1974, 161-188.
- Zouhdi (1976) B. Zouhdi, Musée National de Damas. Department des Antiquités syriennes aux époques grecque, romaine et byzantine (1976).
- Zwickel (1994) W. Zwickel, Dagon's abgeschlagener Kopf (1 Samuel V 3-4), Vetus Testamentum 44, 1994, 239-249.

ABBILDUNGSTEIL

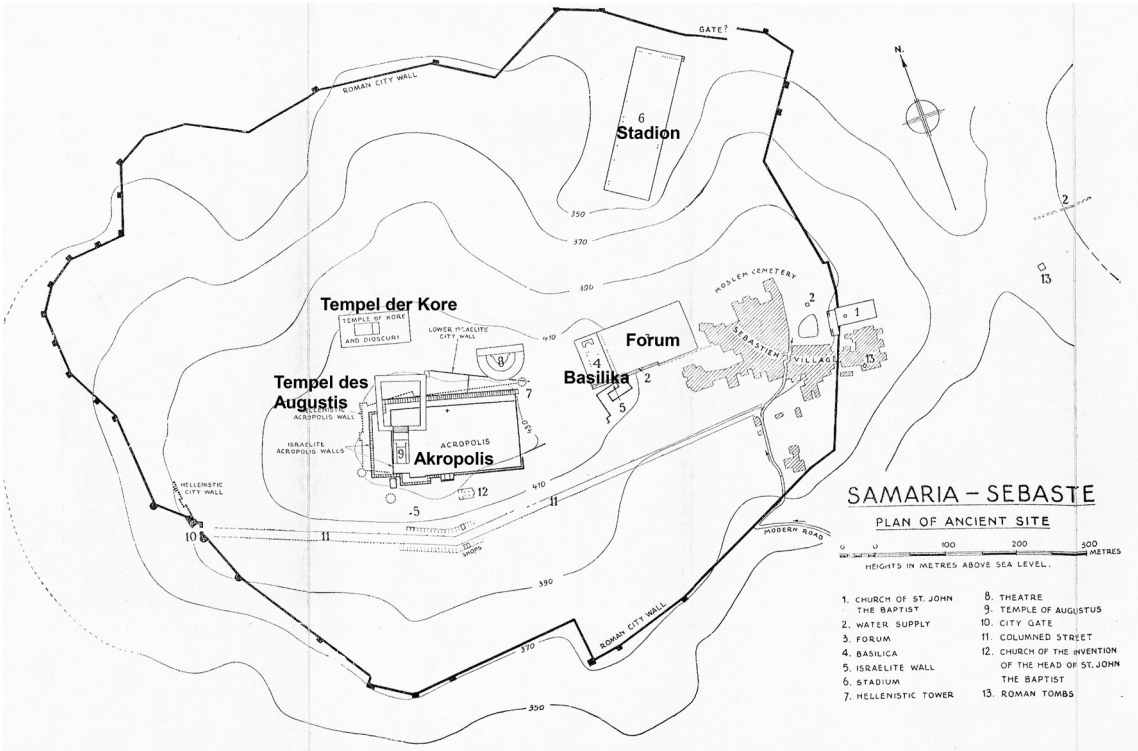




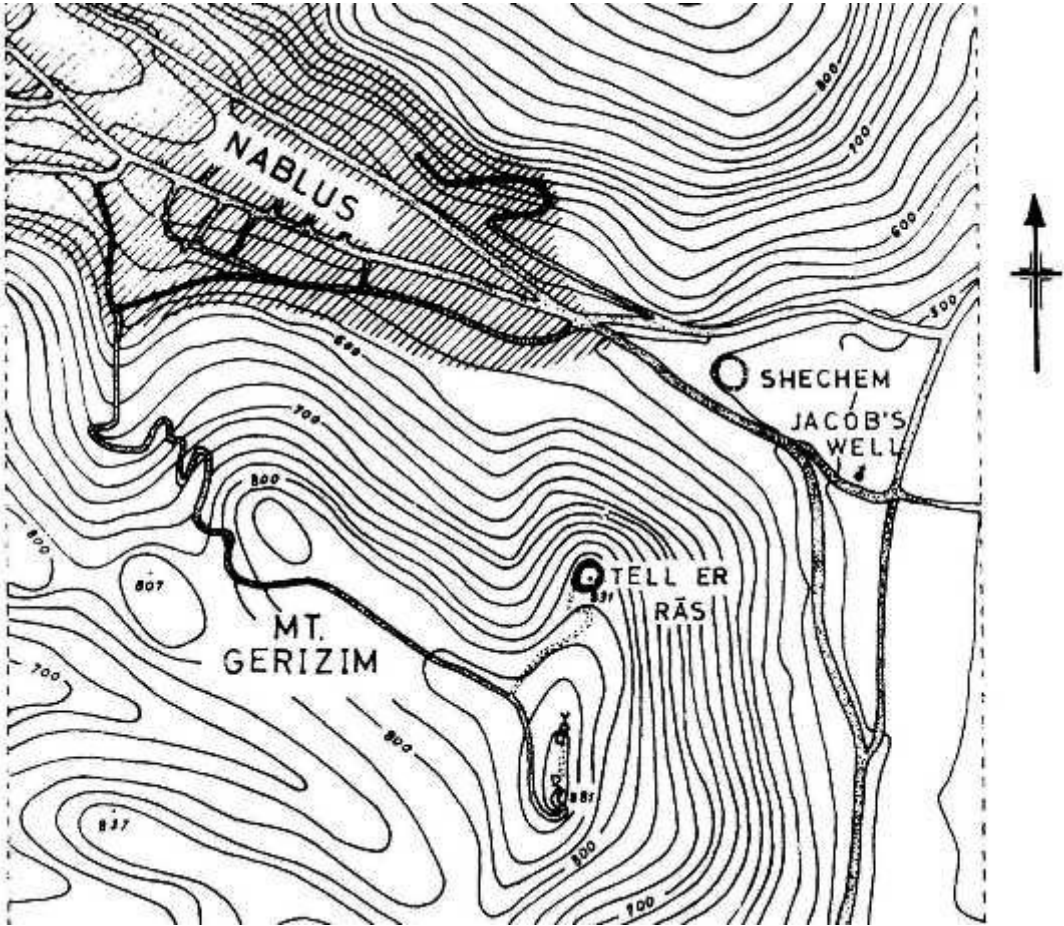


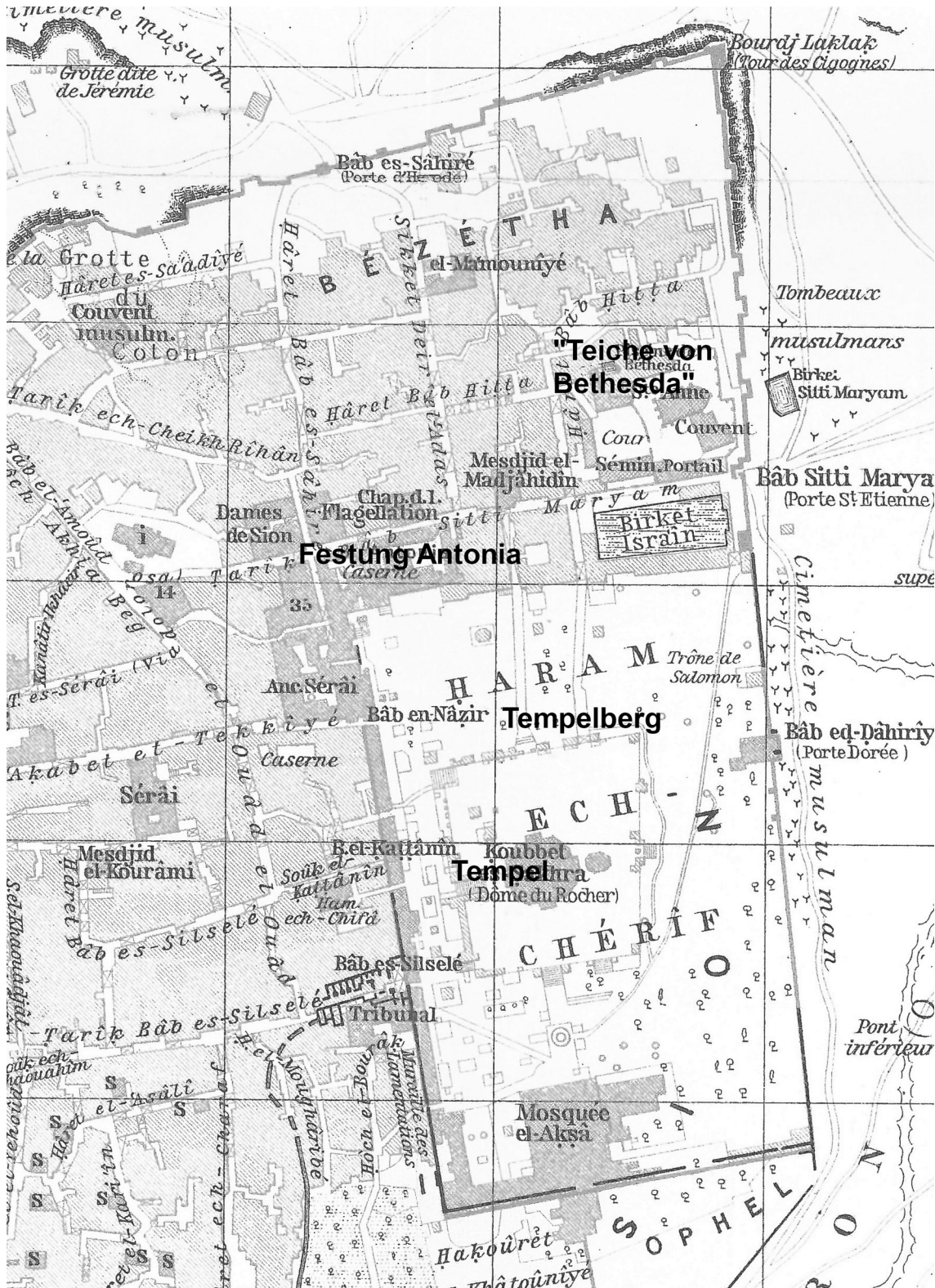


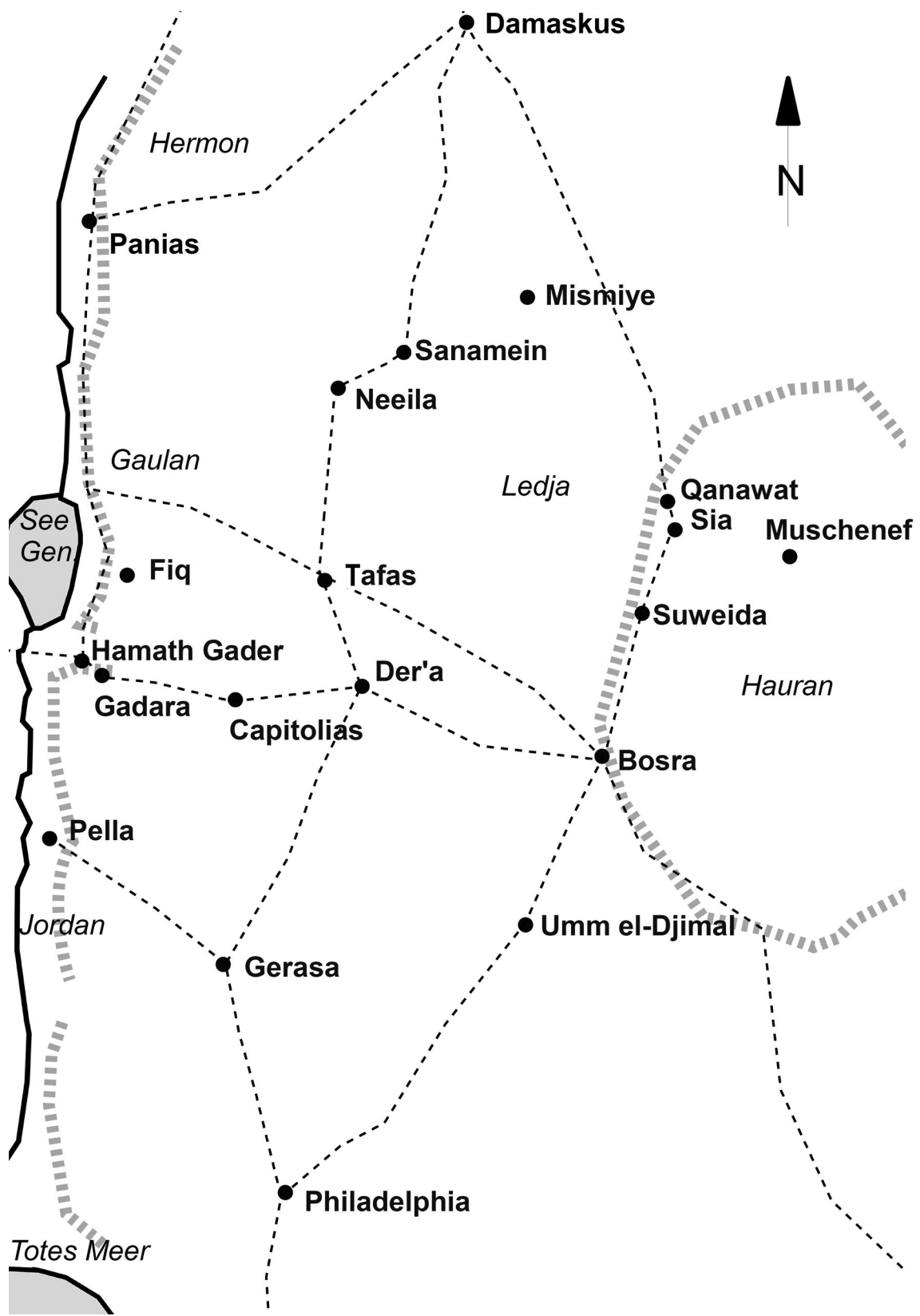
Karte V



Karte VI







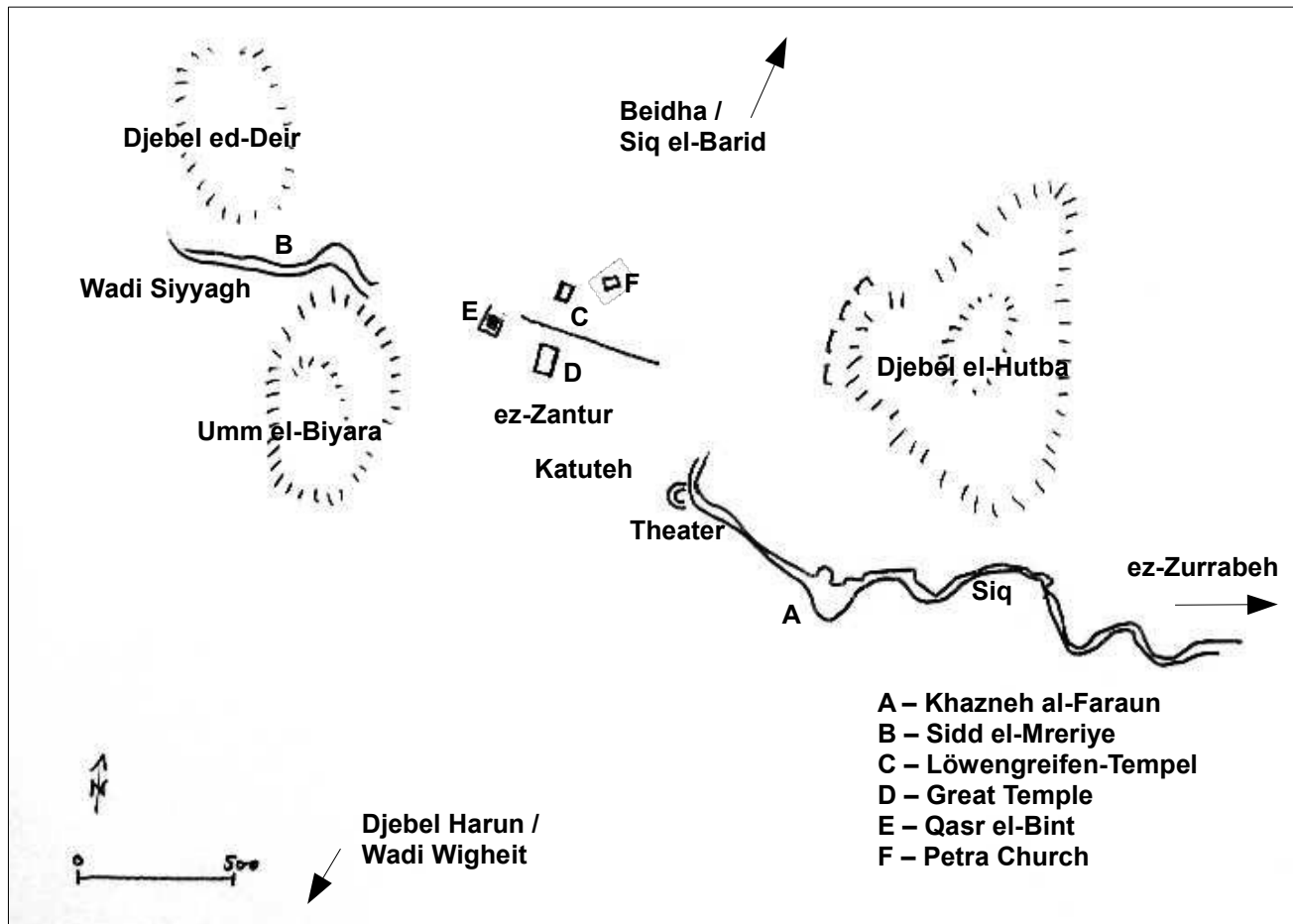




Abb. b-1a



Abb. b-1b

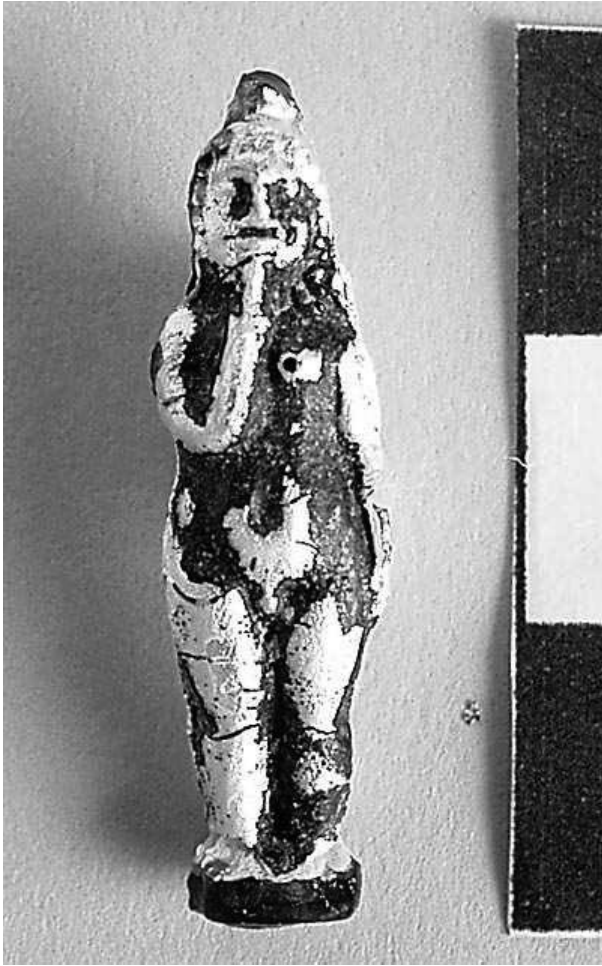


Abb. b-2



Abb. b-3

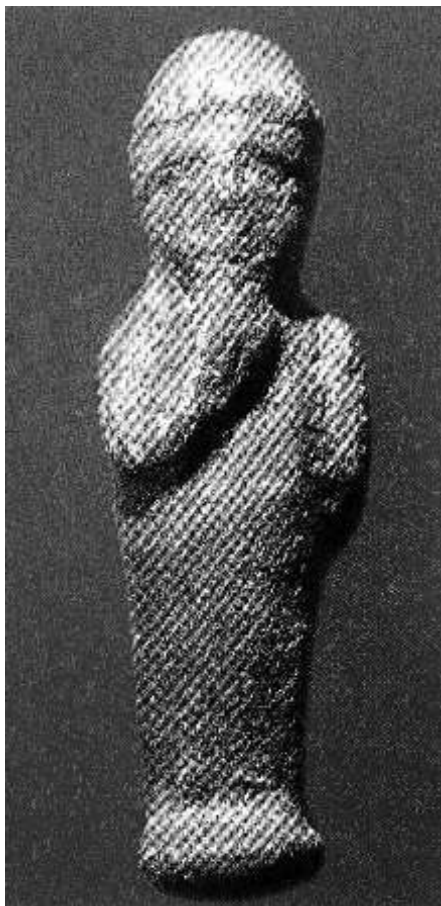


Abb. b-4



Abb. b-5



Abb. b-6



Abb. b-7

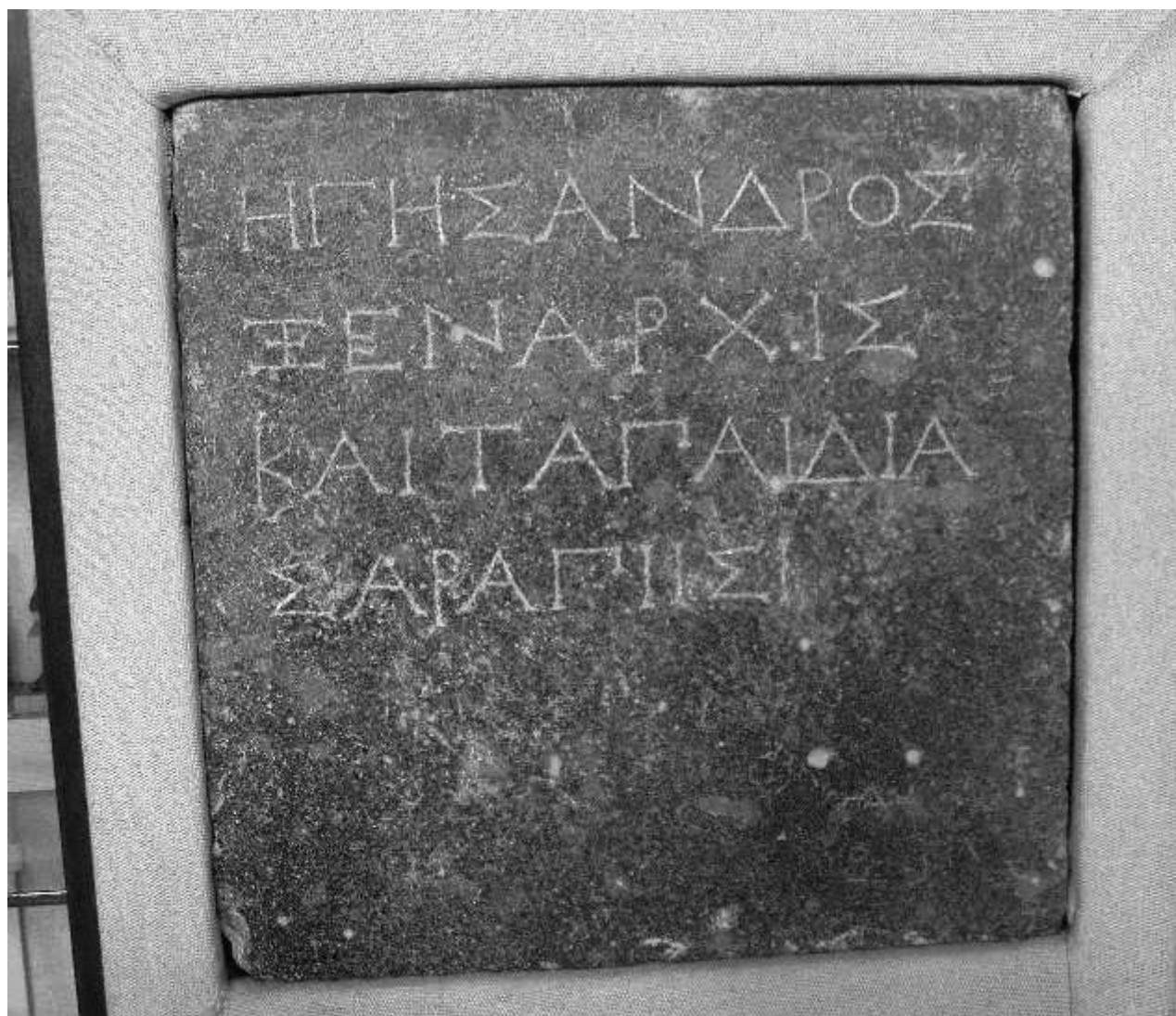


Abb. b-8

Dieses Bild wurde aus
urheberrechtlichen Gründen
entfernt.

Dieses Bild wurde aus
urheberrechtlichen Gründen
entfernt.

Abb. b-9

Abb. b-10



Abb. b-11

Dieses Bild wurde aus
urheberrechtlichen Gründen
entfernt.

Abb. b-11a



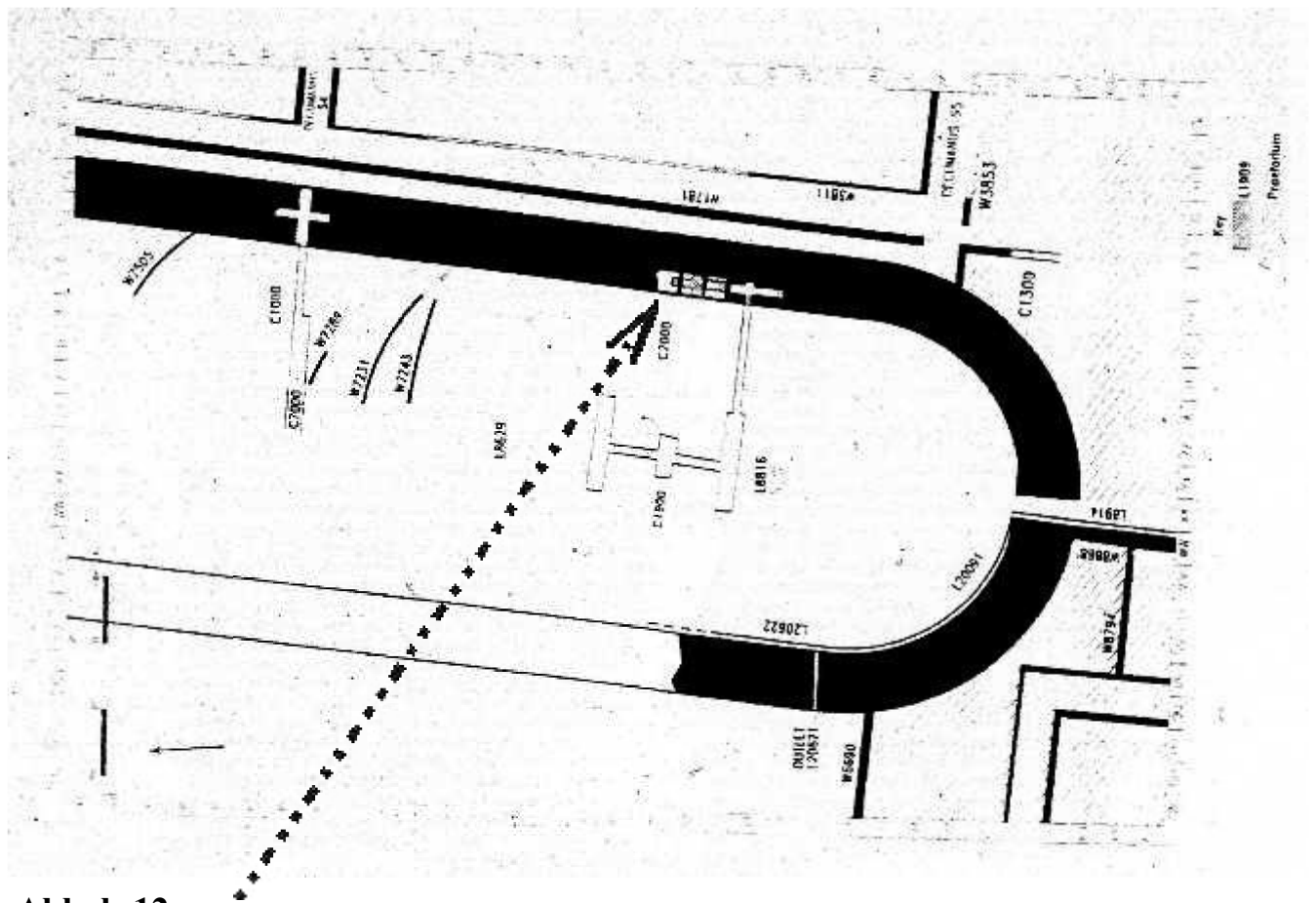


Abb. b-12



Abb. b-13

Dieses Bild wurde aus
urheberrechtlichen Gründen
entfernt.

Abb. b-14

Dieses Bild wurde aus
urheberrechtlichen Gründen
entfernt.

Abb. b-15

Dieses Bild wurde aus
urheberrechtlichen Gründen
entfernt.

Abb. b-16

Dieses Bild wurde aus
urheberrechtlichen Gründen
entfernt.

Abb. b-17

Dieses Bild wurde aus
urheberrechtlichen Gründen
entfernt.

Abb. b-18

Dieses Bild wurde aus
urheberrechtlichen Gründen
entfernt.

Abb. b-19

Dieses Bild wurde aus
urheberrechtlichen Gründen
entfernt.

Abb. b-20



Abb. b-21a



Abb. b-21b



Abb. b-21c



Abb. b-22a



Abb. b-22b



Abb. b-22c



Abb. b-22d



Abb. b-22e



Abb. b-23



Abb. b-24

Dieses Bild wurde aus
urheberrechtlichen Gründen
entfernt.

Abb. b-26



Abb. b-25

Dieses Bild wurde aus
urheberrechtlichen Gründen
entfernt.

Abb. b-27



Abb. b-28



Abb. b-30



Abb. b-30a



Abb. b-29



Abb. b-31

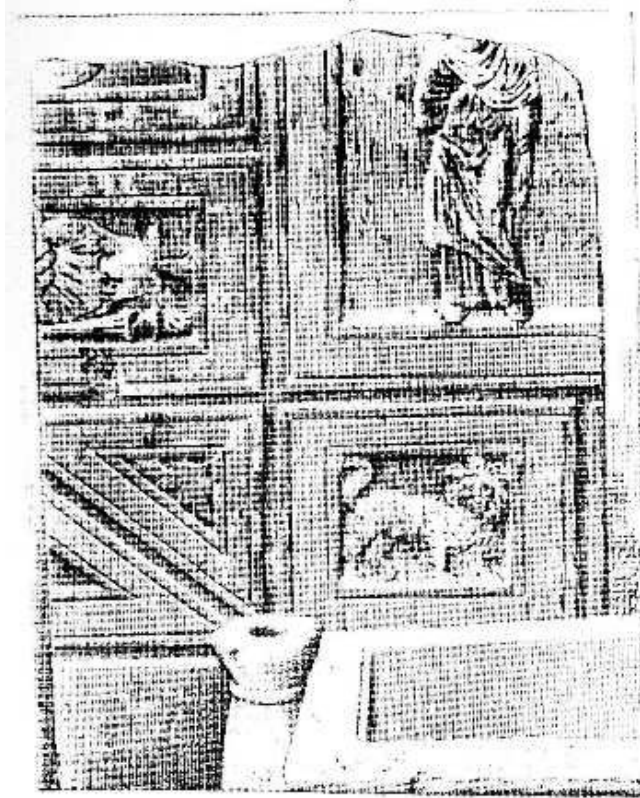


Abb. b-32



Abb. b-33



Abb. b-34



Abb. b-34a



Abb. b-35



Abb. b-36



Abb. b-37



Abb. b-38



Abb. b-39a



Abb. b-39b



Abb. b-39c



Abb. b-39d



Abb. B-39e



Abb. b-39f



Abb. b-39h



Abb. b-39g



Abb. b-43a



Abb. b-43

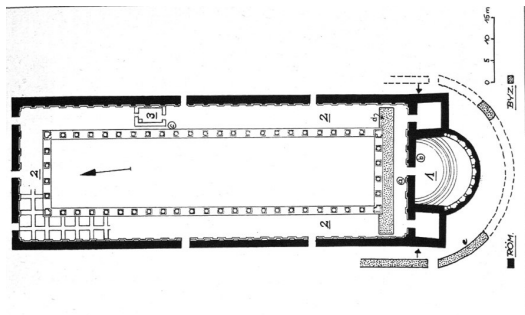


Abb. b-40



Abb. b-41b



Abb. b-41a



Abb. b-42



Abb. b-41c



Abb. b-44



Abb. b-45



Abb. b-46



Abb. b-47



Abb. b-48



Abb. b-49



Abb. b-51a



Abb. b-50



Abb. b-51b



Abb. b-52a



Abb. b-52b



Abb. b-52c



Abb. b-52d



Abb. b-52e

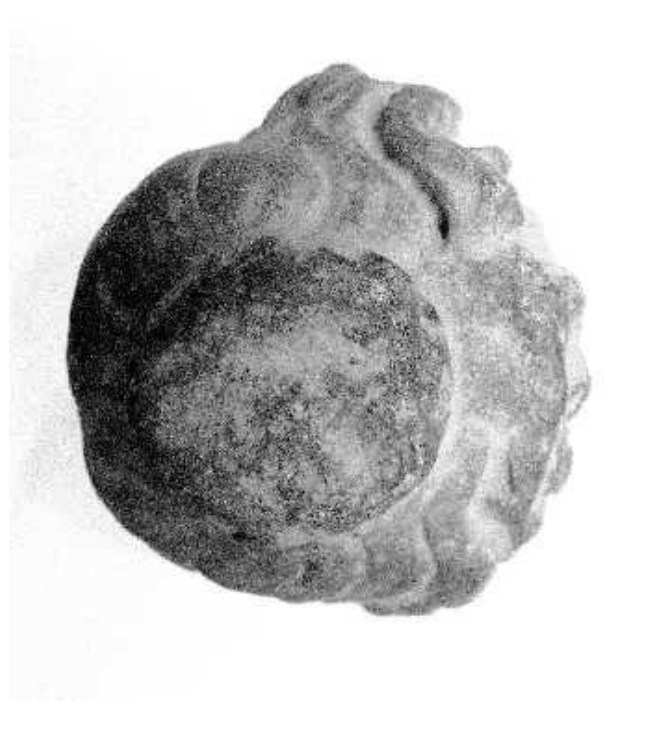


Abb. b-52f



Abb. b-53a



Abb. b-53b



Abb. b-54

Dieses Bild wurde aus
urheberrechtlichen Gründen
entfernt.

Abb. b-55

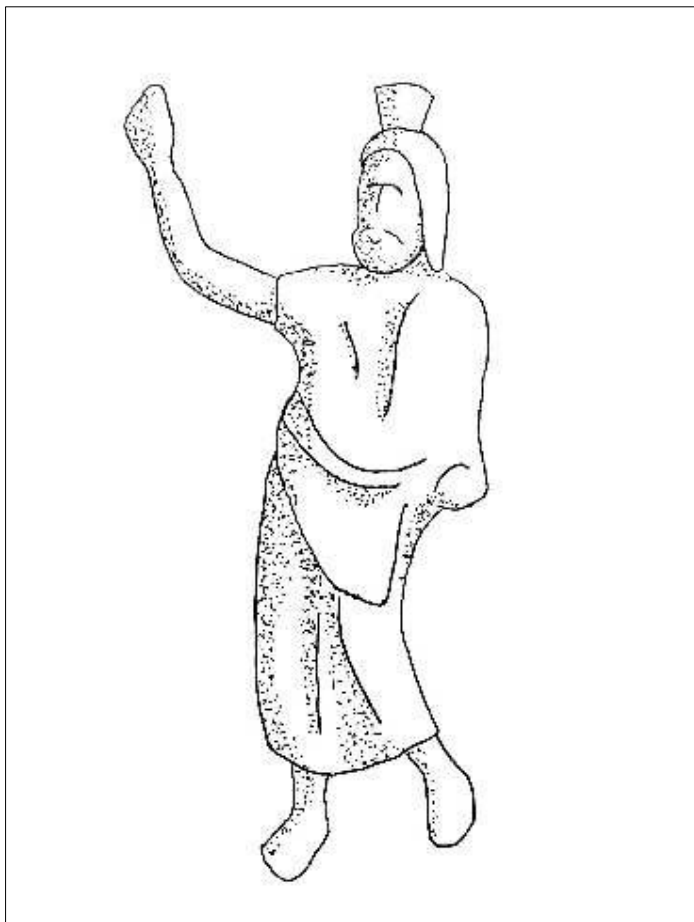


Abb. b-56



Abb. b-57a



Abb. b-57b



Abb. b-58



Abb. b-59



Abb. b-60

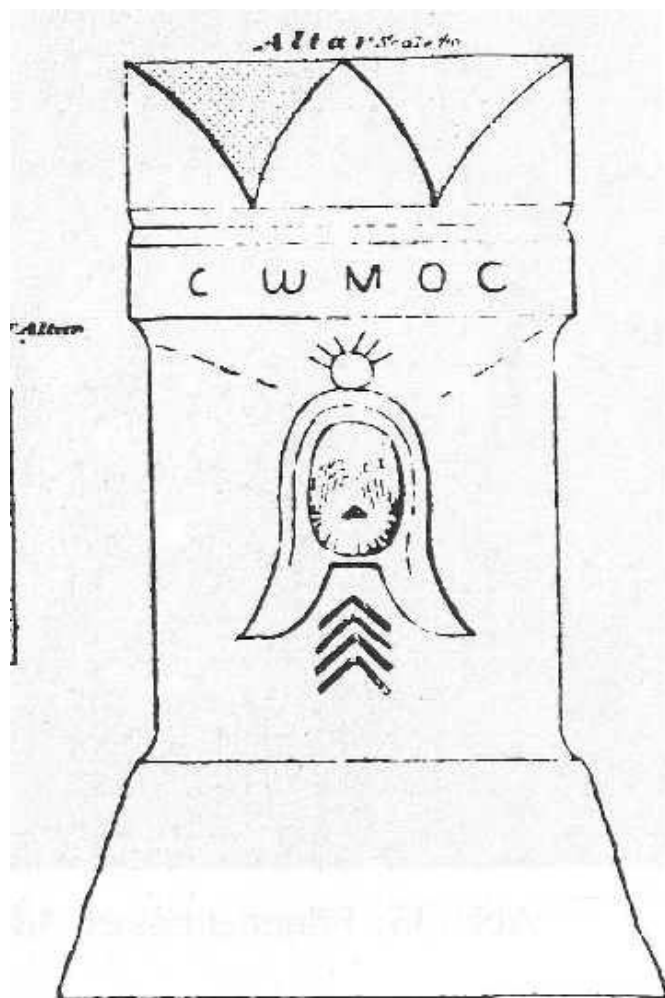


Abb. b-60bis



Abb. b-60ter



Abb. b-61a

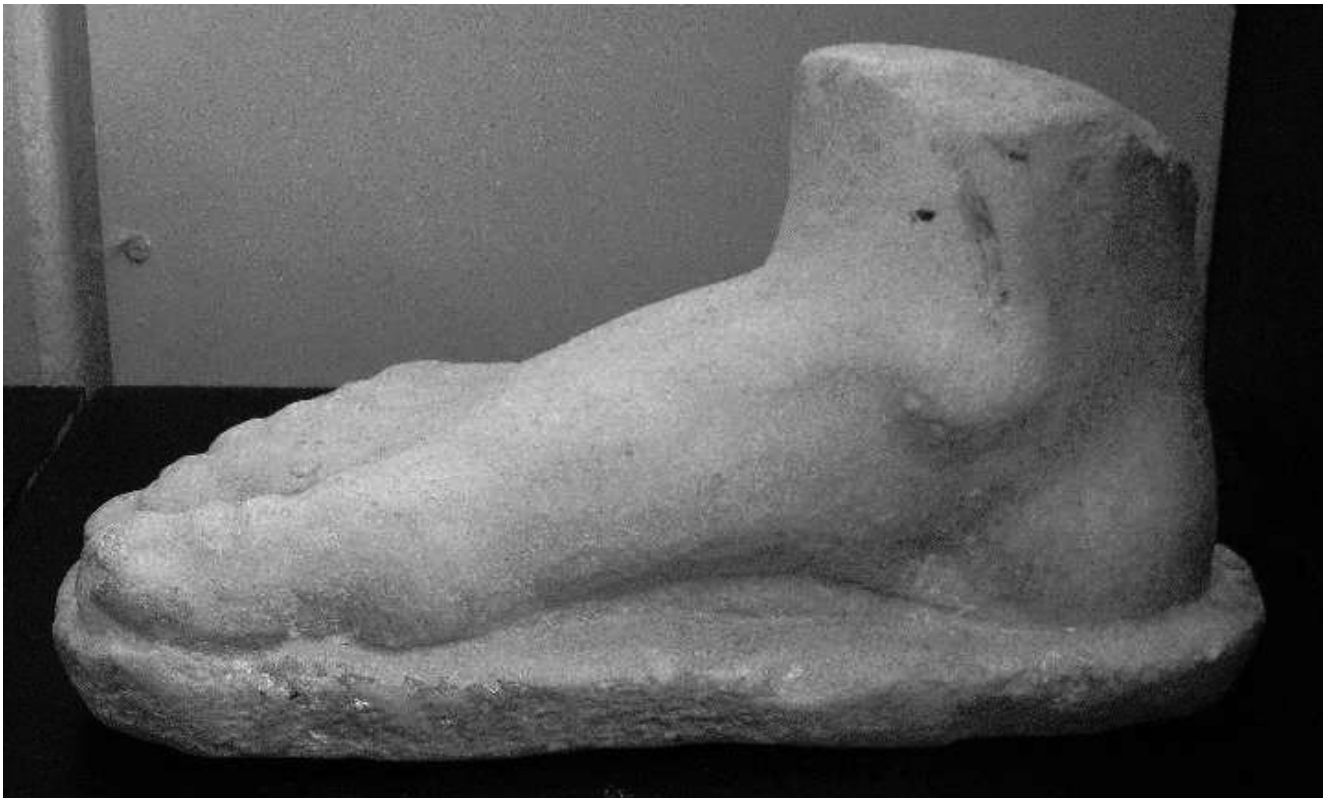


Abb. b-61b

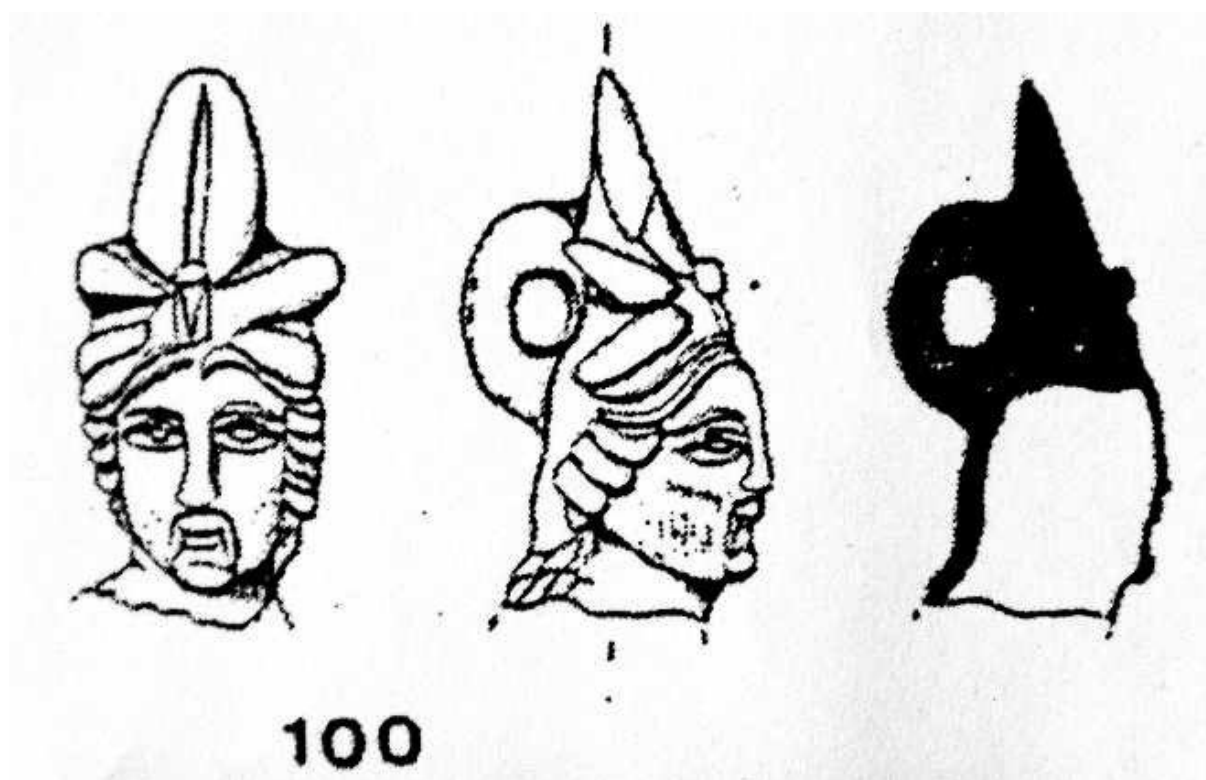


Abb. b-62

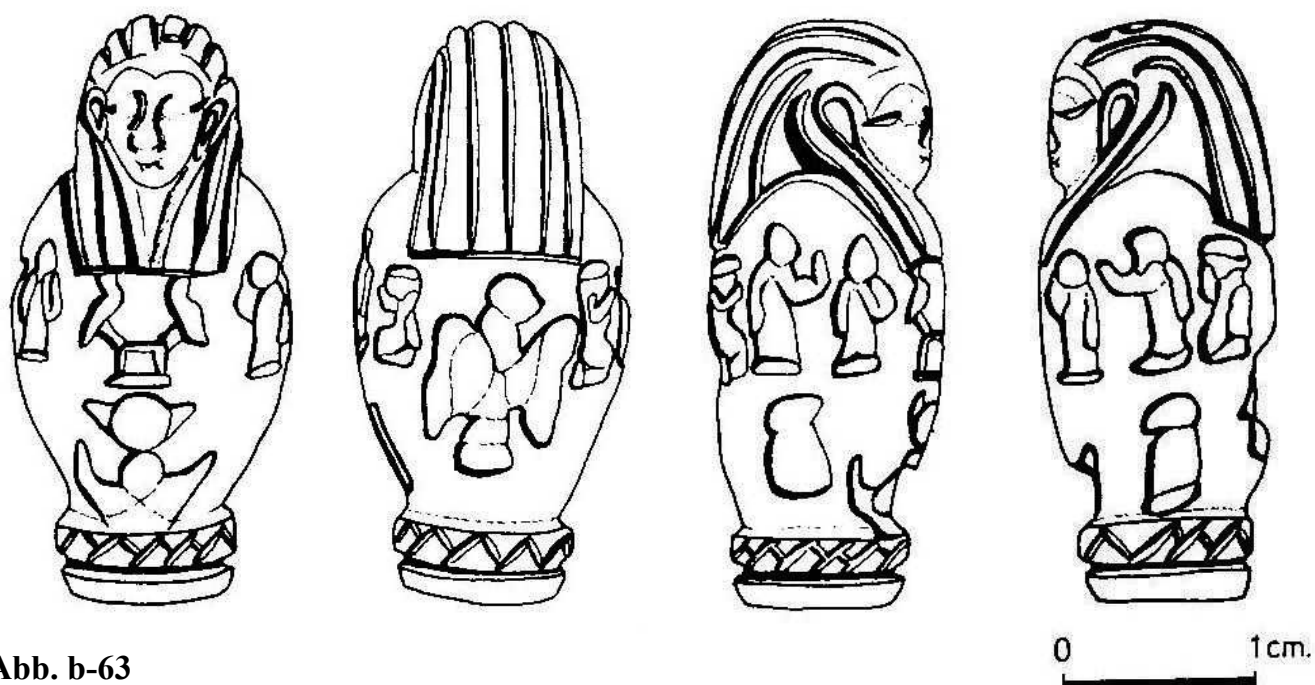


Abb. b-63



Abb. b-64a



Abb. b-64b



Abb. b-65a



Abb. b-65b



Abb. b-65c



Abb. b-65d

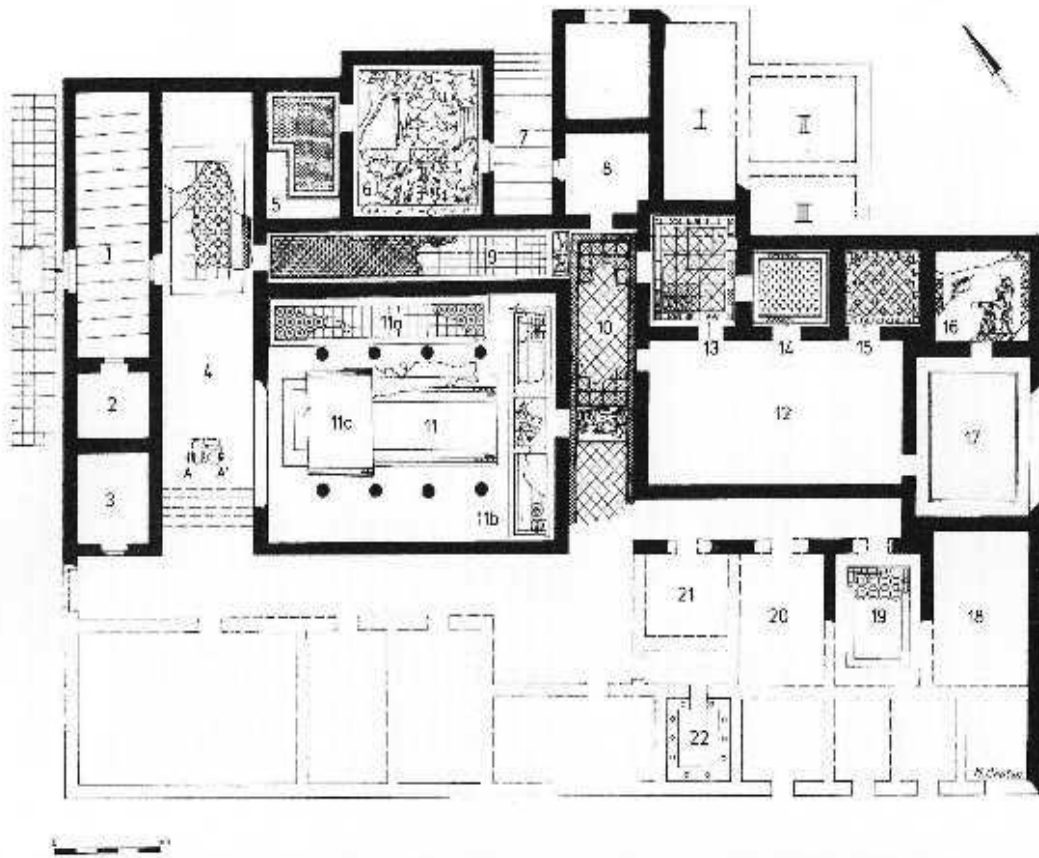


Abb. b-66

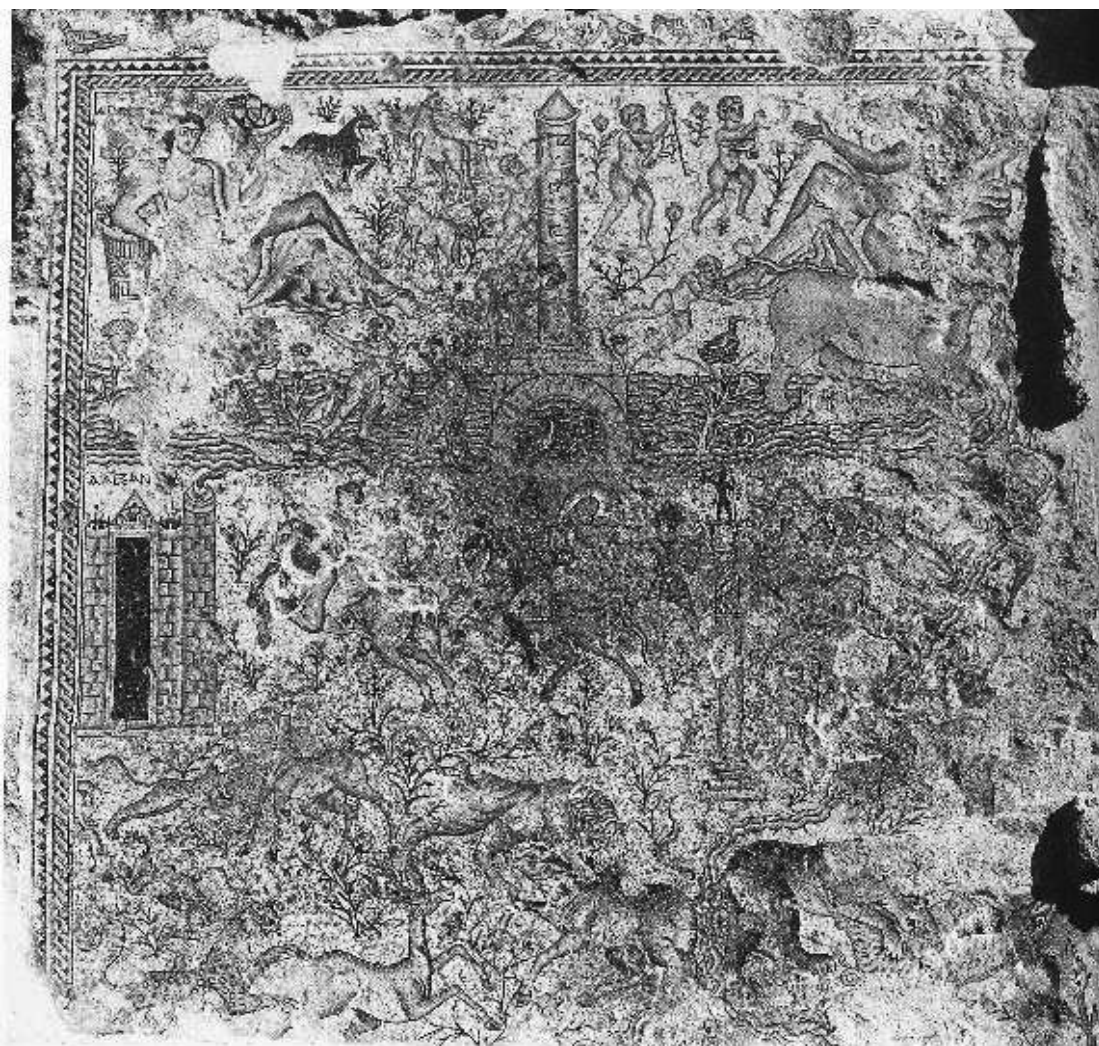


Abb. b-67a



Abb. b-67b

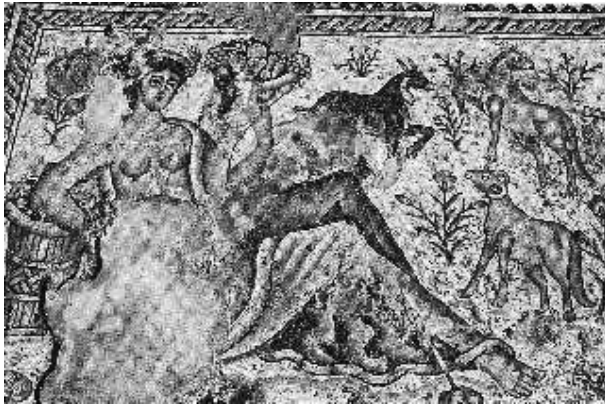


Abb. b-67c



Abb. b-67d

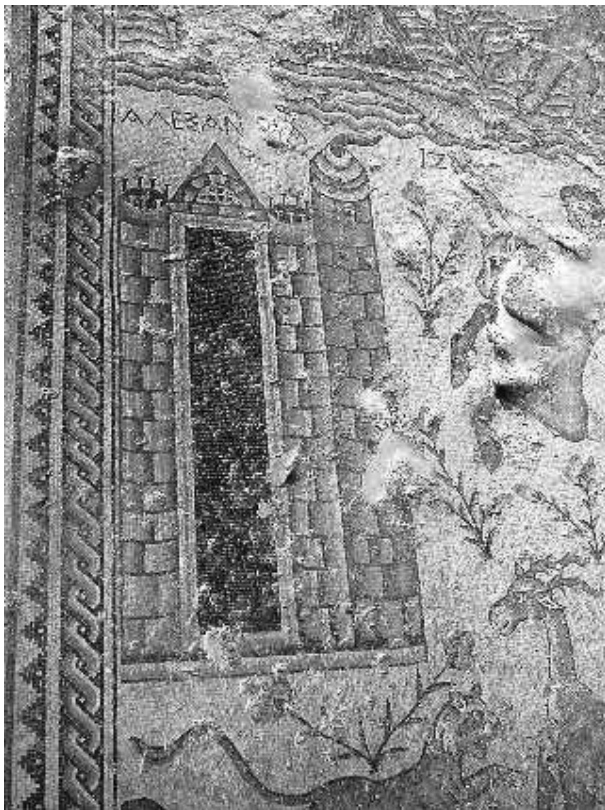


Abb. b-67e

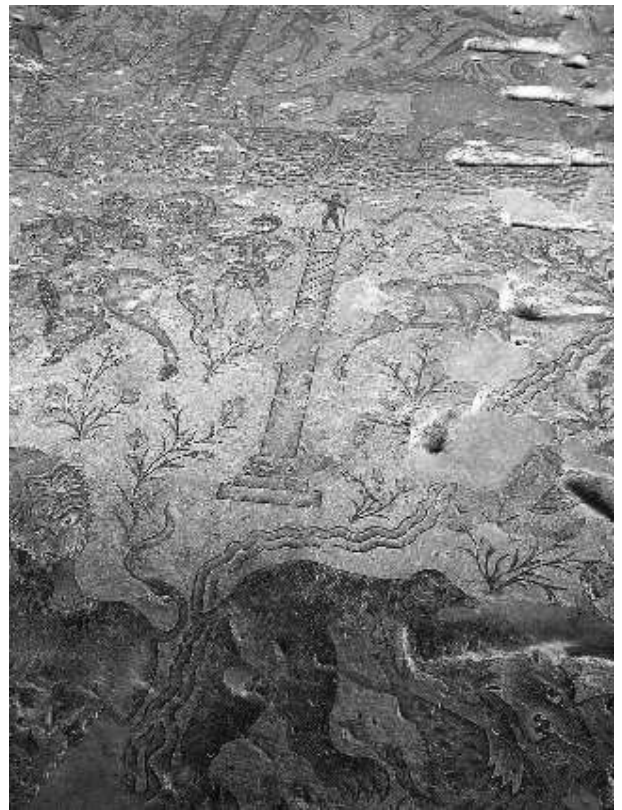


Abb. b-67f



Abb. b-68



Abb. b-69

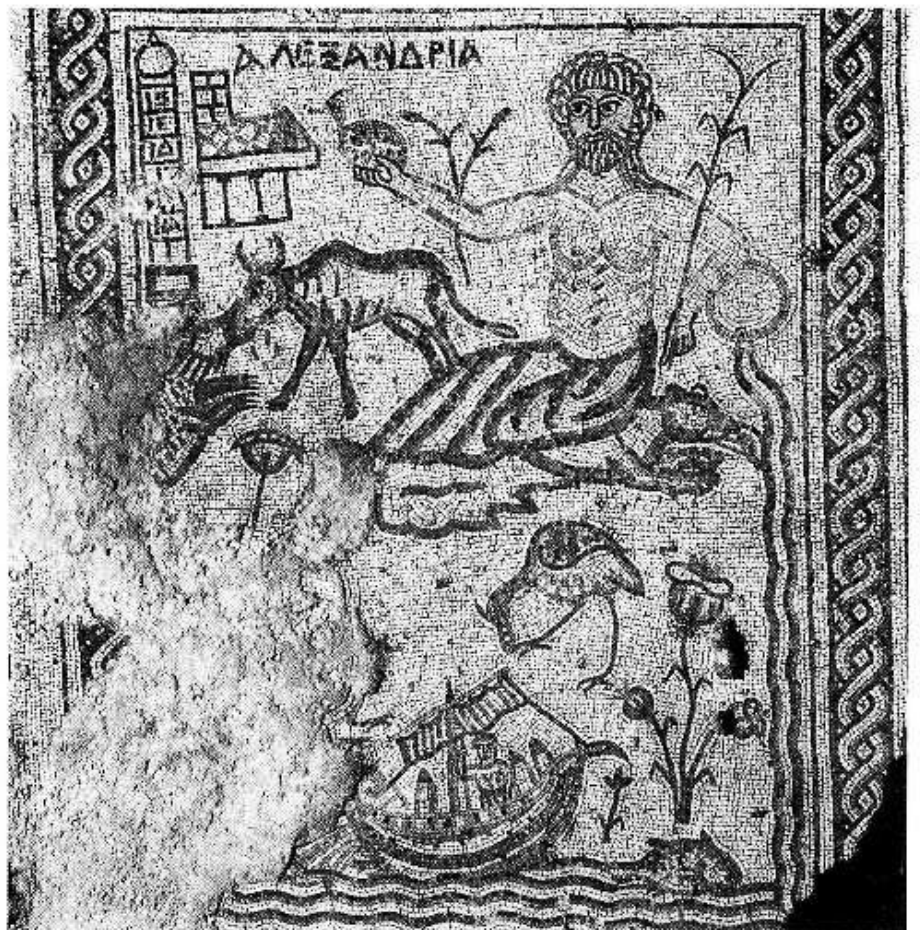


Abb. b-70a

147



Abb. b-70b



Abb. b-71a



Abb. b-71b

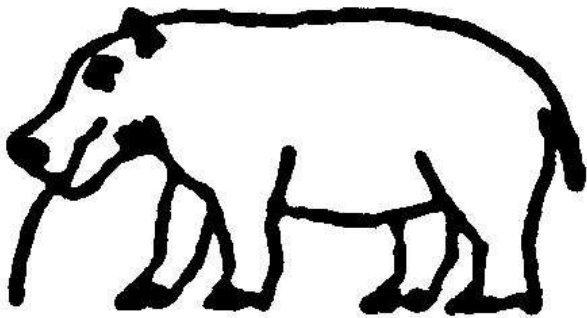


Abb. b-72

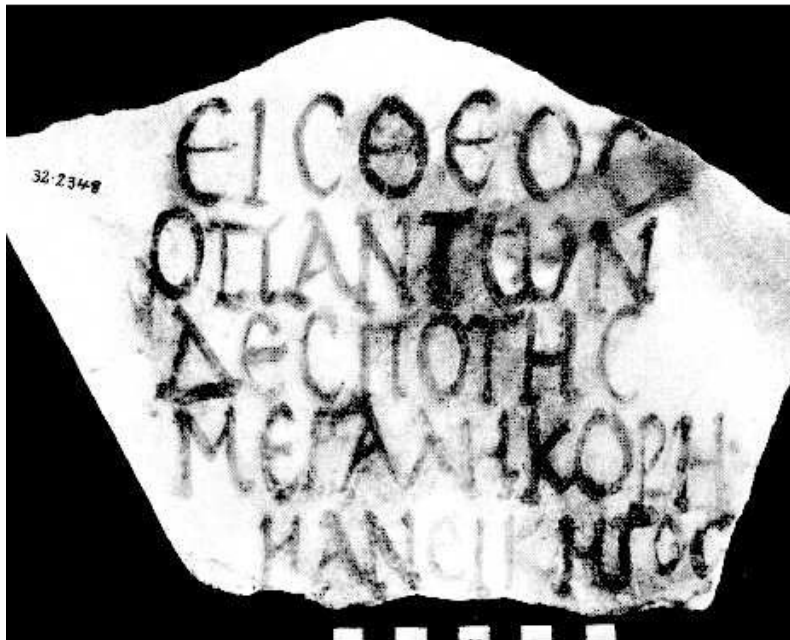


Abb. B-73



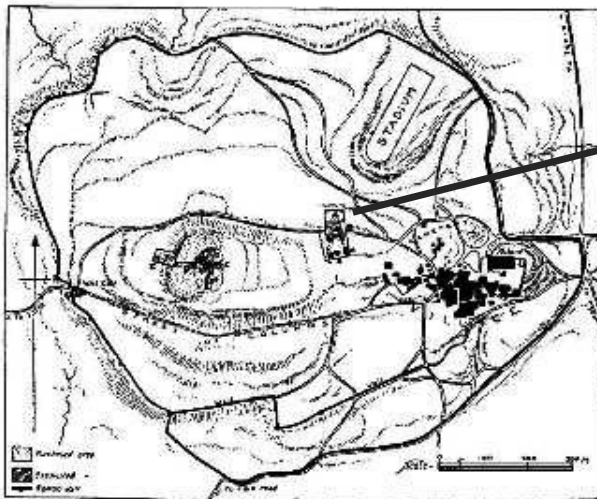
Abb. b-74



Abb. b-75

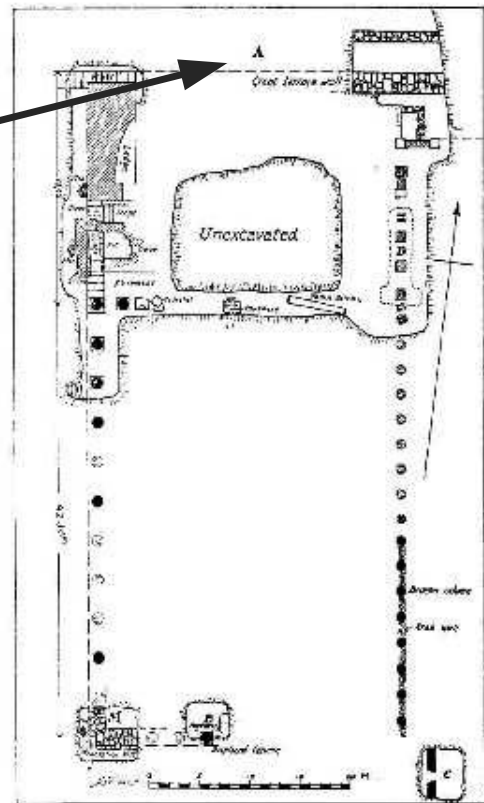


Abb. b-76



15. PLAN OF SEBASTE, SHOWING ANCIENT WALLS, VILLAGE, AND POINTS OF EXCAVATION. Cf. PLAN 1.

Plans 13-16 are simplified forms of larger plans. The originals of 13-15 were made by Dr. Gottlieb Schumacher; the original of 16, by Mr. Clarence S. Fisher.



16. PLAN OF EXCAVATIONS NEAR THE THRESHING-FLOOR. Cf. PLAN 12.

Abb. b-77



144

Abb. b-78

Abb. b-79



Abb. b-80



Abb. b-82a



Abb. b-81



Abb. b-82b

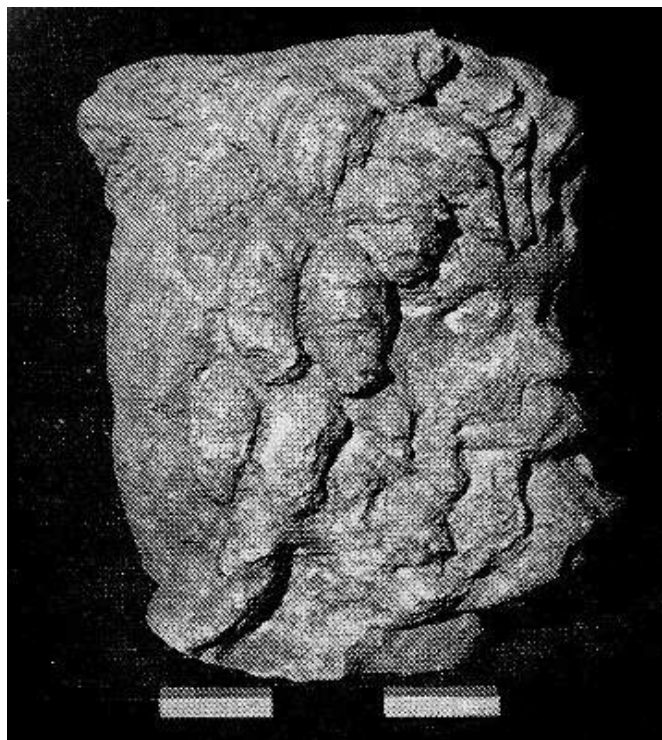


Abb. b-83



1. Figurine représentant Sérapis
Abb. b-84a



Abb. b-84b



Abb. b-84c



Abb. b-85a



Abb. b-85b



Abb. b-86



Abb. b-87

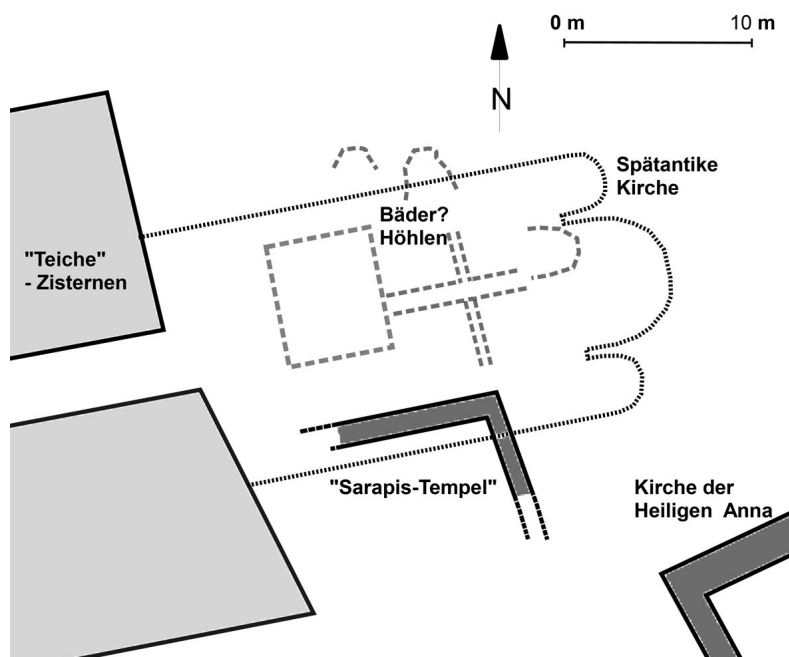


Abb. b-88



Abb. b-89

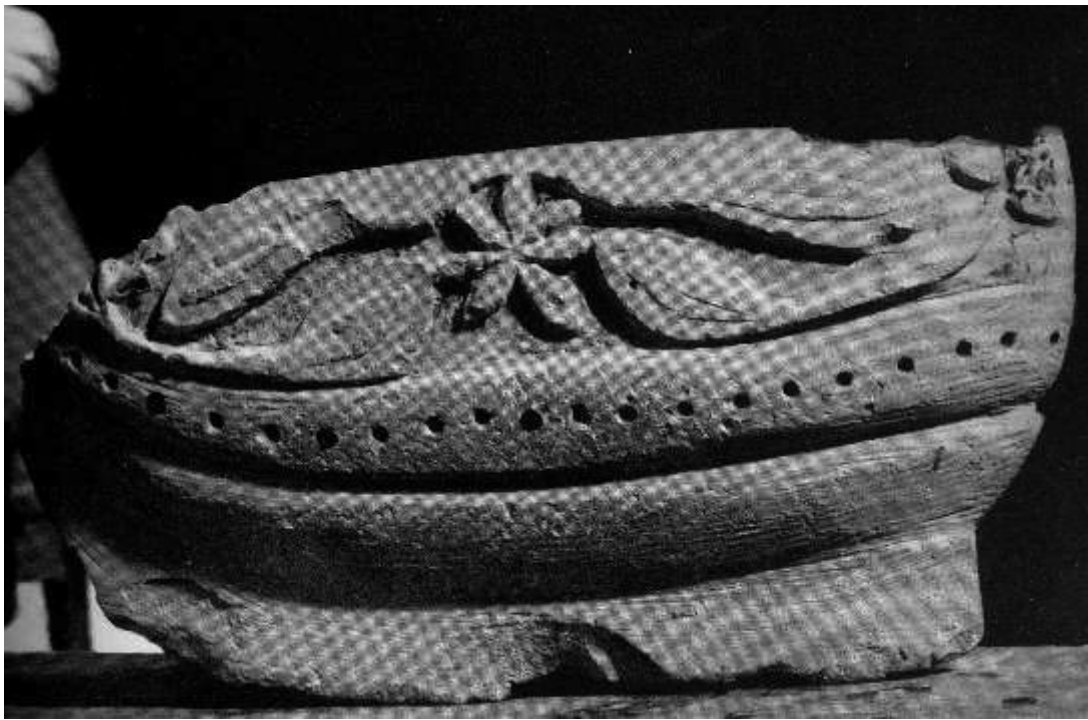


Abb. b-90



Abb. b-91



Abb. b-92a



Abb. b-92b

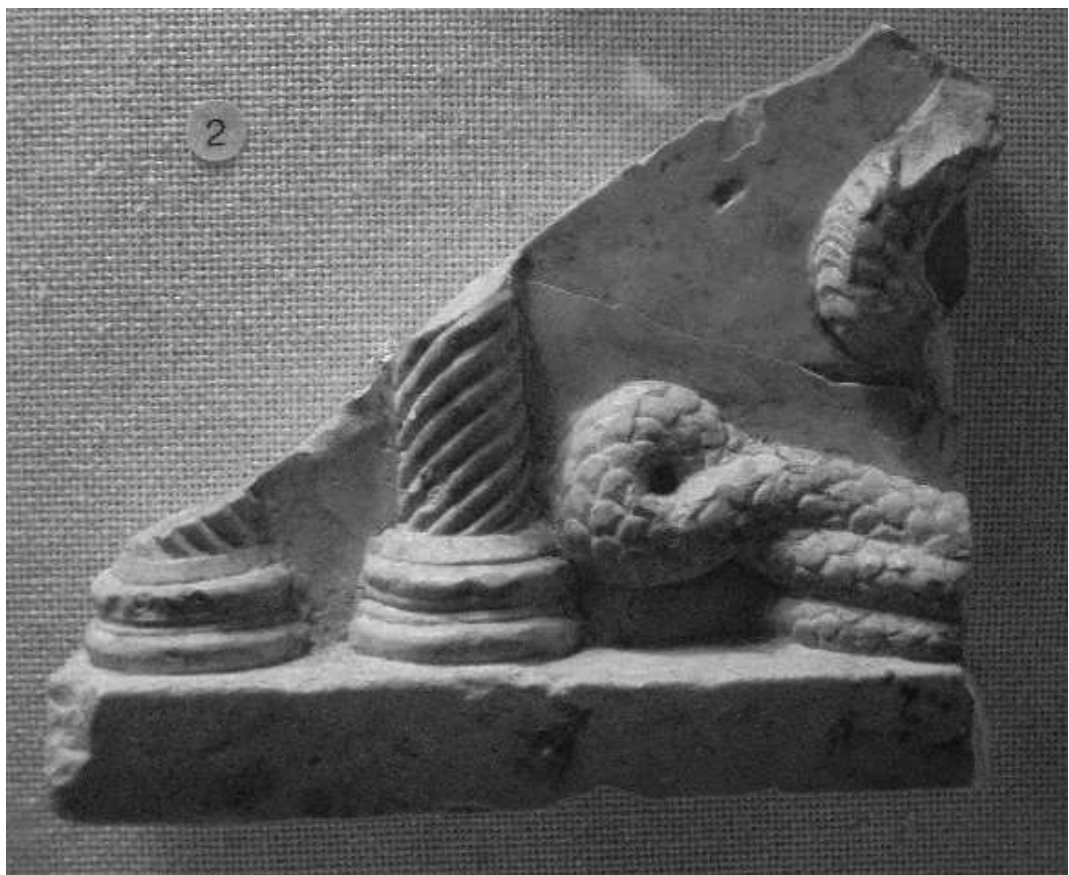


Abb. b-93

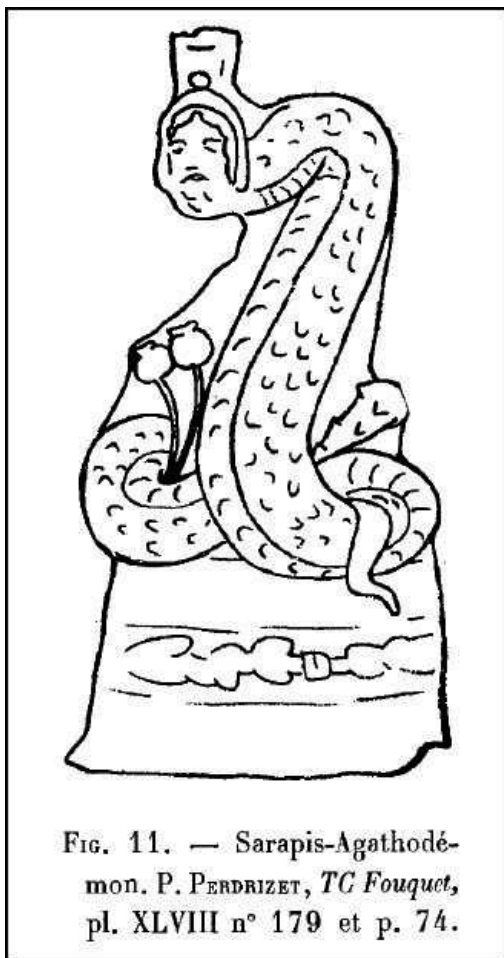


Abb. b-94a



Abb. b-94b



Abb. b-95a

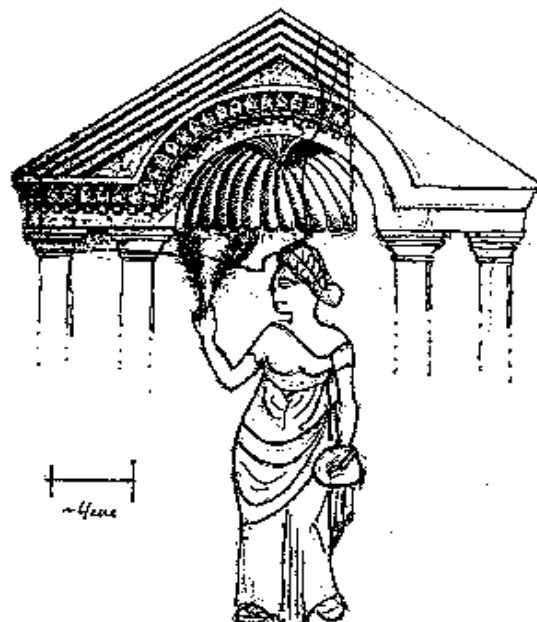


Abb. b-95b



Abb. b-96a



Abb. b-96b



Abb. b-97

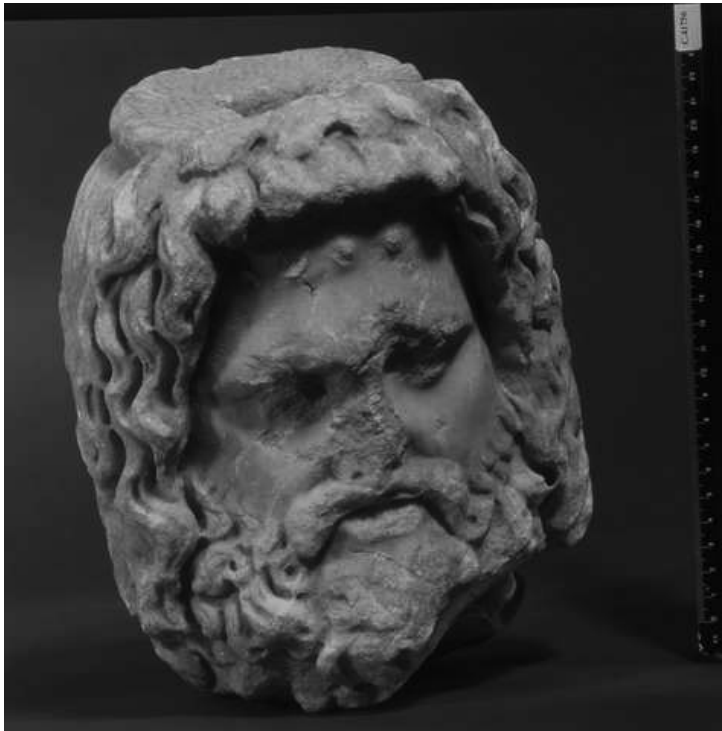


Abb. b-98



Abb. b-99



Abb. b-100a



Abb. b-100b



Abb. b-101



Abb. b-102a



Abb. b-102b

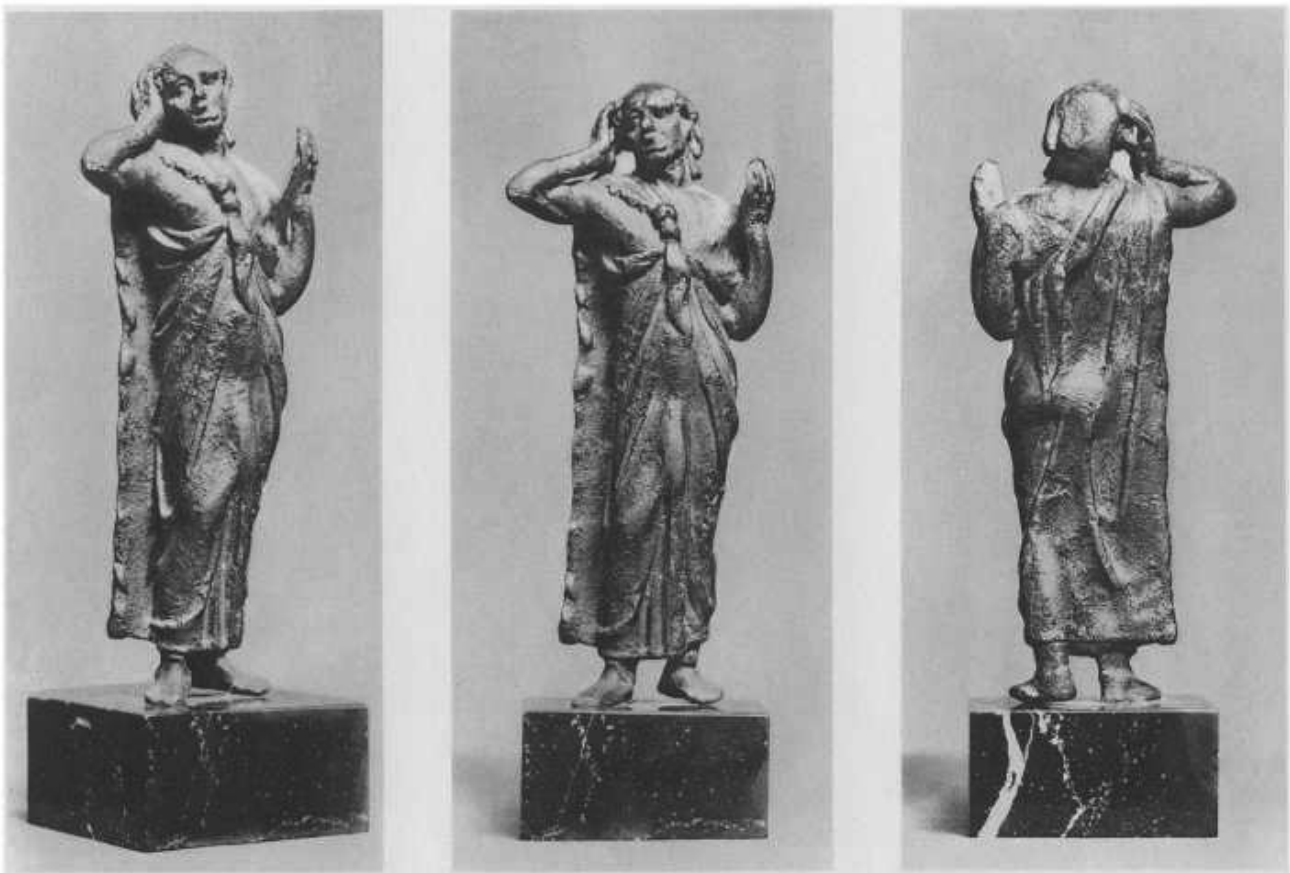


Abb. b-103



Abb. b-104



Abb. b-105a



Abb. b-105b

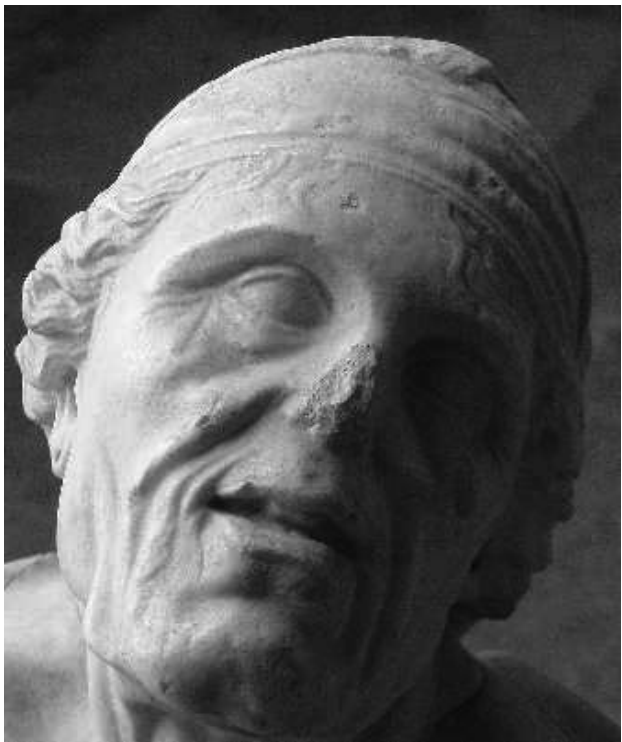


Abb. b-106a



Abb. b-106b



Abb. b-107



Abb. b-108



Abb. b-108ter
Abb. b-108bis



Abb. b-109



Abb. b-110



Abb. b-111



Abb. b-112



Abb. b-113



Abb. b-114



Abb. b-115



Abb. b-116



Abb. b-117



Abb. b-118



Abb. b-119a



Abb. b-119b



Abb. b-119c



Abb. b-120



Abb. b-121



Abb. b-122a



Abb. b-122b



Abb. b-123b

Abb. b-123a



Abb. b-124a



Abb. b-124b



Abb. b-125



Abb. c-1a



Abb. c-1b



Abb. c-2



Abb. c-3

Dieses Bild wurde aus
urheberrechtlichen Gründen
entfernt.

Dieses Bild wurde aus
urheberrechtlichen Gründen
entfernt.

Abb. c-4a

Abb. c-4b

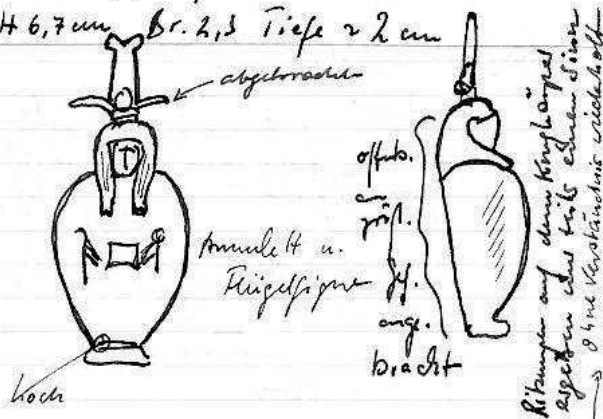


Abb. c-5b

Abb. c-5a

1987
Osiris Kanopos aus Si' (gefunden in Tpl. 2
Inv. 2084/14)

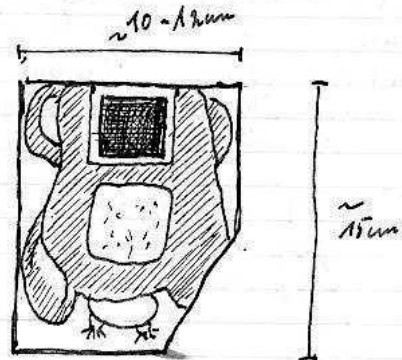
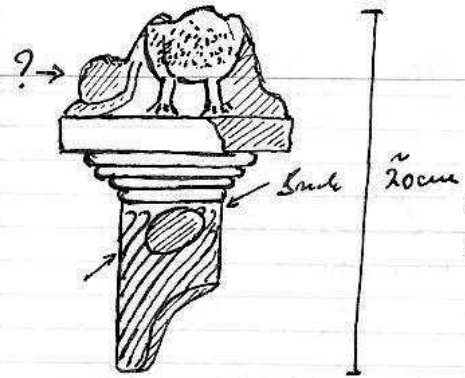
H 6,7 cm Br. 2,3 Tiefe ~ 2 cm



Adlersäule aus dem selben Kontext in Si' (vgl. S. 163)

fordierte Säule mit Kapitell (4 Säbste) und große Abdeckungsplatte (die gleichzeitig als Plinthe dient)

Adlerfigur (zum Vogel) gibt an ehrenvoll davor ein umarmend quadrat. Platte zum Linsatz (?) - dahinter ein runder, geschwartztes kleines Becken



Die Bedeutung des Leides und auch in den
Bedeutungen erkennbar "Säulen" sind den
Längswerten der Platte ist mir unklar

Abb. c-6



Abb. c-7



Abb. c-8



Abb. c-9a



Abb. c-9b



1. Syria, Musmiye, the "Praetorium," Exterior View

Abb. c-10

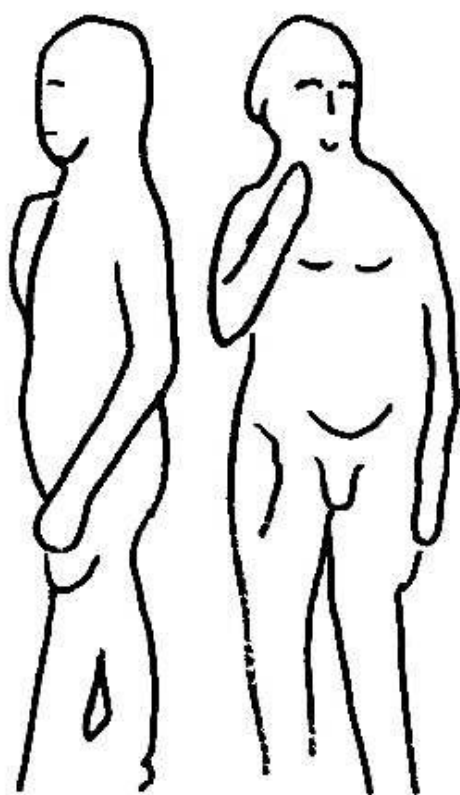


Abb. c-11



Abb. c-12



Abb. c-13



Abb. c-14



Abb. c-15a



Abb. c-15b



Abb. c-15bis



Abb. c-16



Abb. c-17



Abb. c-18



Abb. c-19



Abb. c-20



Abb. c-21



Abb. c-22a



Abb. c-22b



*Fig. 21 - Buste d'enfant isiaque
dans la maison n° 3 à Kafr Nasij.*

Abb. c-23

Abb. c-24 - entfällt



Abb. c-25a



Abb. c-25b



Abb. c-25c



Abb. c-25d



Abb. c-26



Abb. c-27a



Abb. c-27b



Abb. c-27c



Abb. c-28a



Abb. c-28b



Abb. c-29a



Abb. c-29b



Abb. c-29c



Abb. c-29d

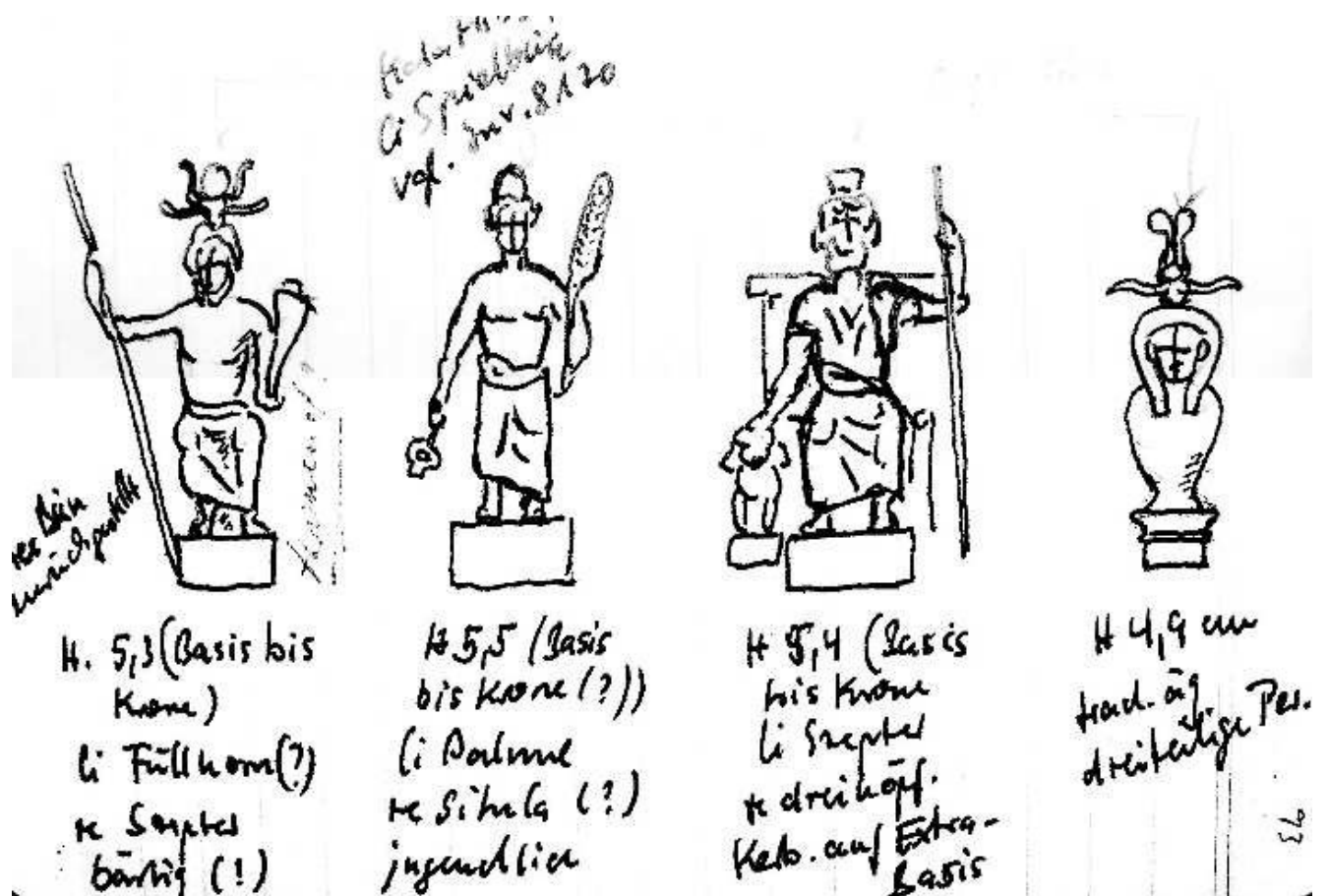


Abb. c-30a



Abb. c-30b



Abb. c-30c



Abb. c-30d



Abb. c-30e



Abb. c-31a



Abb. c-31b



Abb. c-31c



Abb. c-32



Abb. c-34



Abb. c-35



Abb. c-33

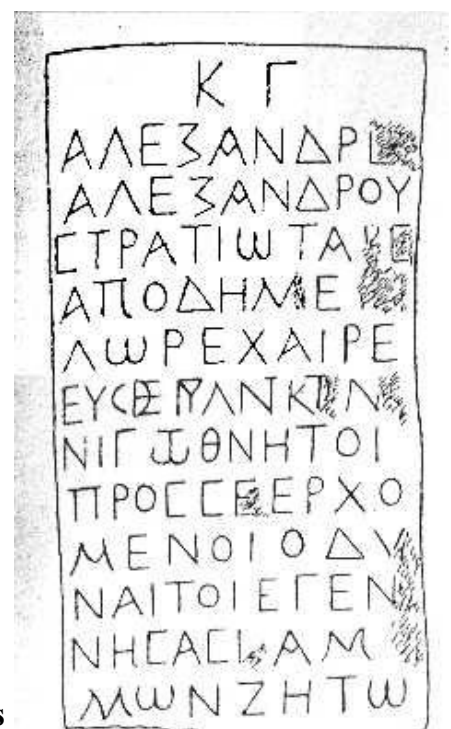


Abb. c-33bis



Abb. c-36a



Abb. c-36b



Abb. c-36c



Abb. c-37a



Abb. c-37b



Abb. c-37c



Abb. c-37d



Abb. c-38a



Abb. c-38b



Abb. c-38c



Abb. c-38d



Abb. c-38e



Abb. c-39



Abb. c-40a



Abb. c-40b

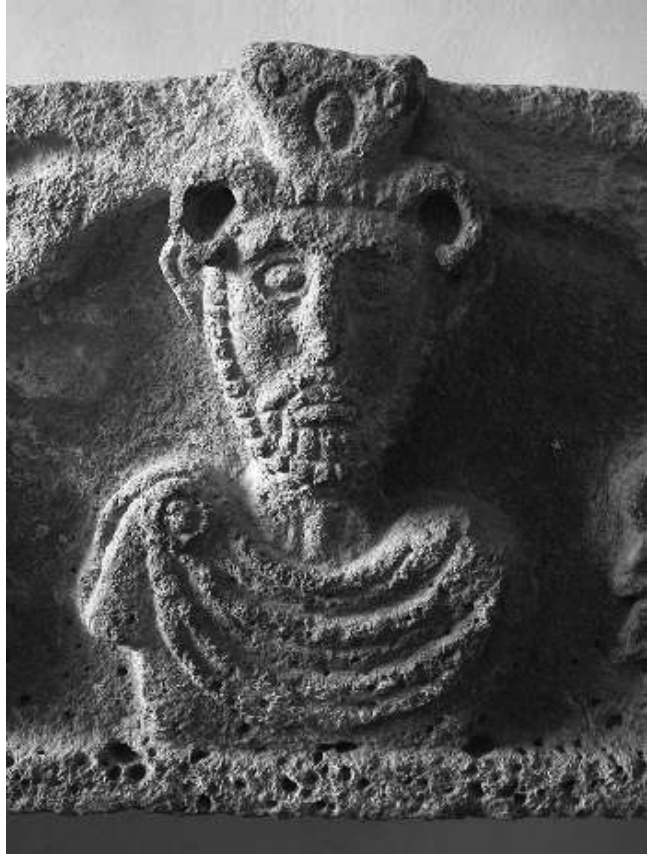


Abb. c-40c



Abb. c-41a

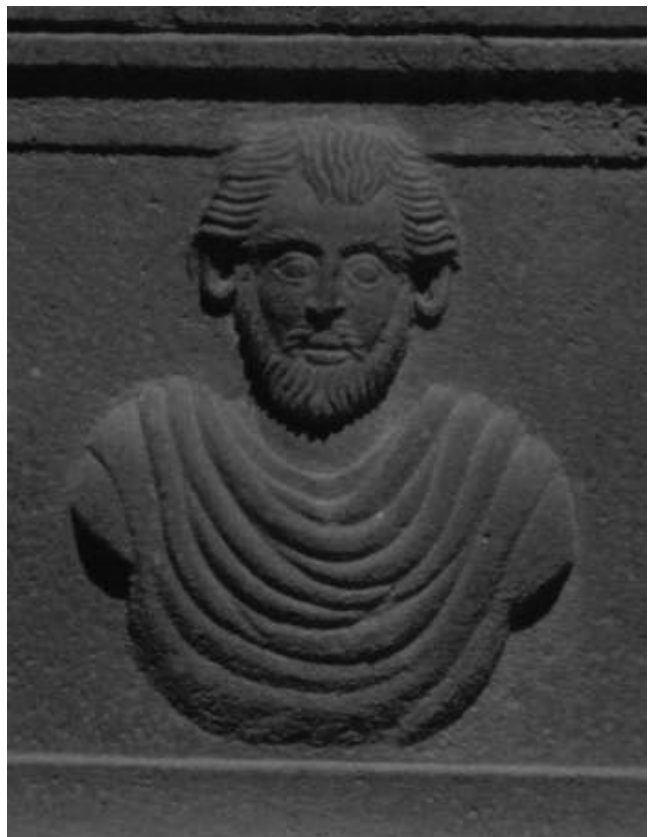


Abb. c-41b



Abb. c-42a



Abb. c-42b



Abb. c-42c



Abb. d-1a



Abb. d-1b



Abb. d-2a



Abb. d-2b



Abb. d-3a



Abb. d-3b



Abb. d-4a



Abb. d-4c



Abb. d-4b



Abb. d-5



Abb. d-6



Abb. d-6a



Abb. d-6b



Abb. d-6c



Abb. d-7



Abb. d-8



Abb. d-9



Abb. d-10



Abb. d-11a



Abb. d-11b



Abb. d-12a



Abb. d-12b



Abb. d-12c



Abb. d-12d



Abb. d-12e

A	B	C	D	E	F	G
ΥΠΕΡΩ ΚΑΙ ΤΕΚΝΩ ΔΙΟC ΗΛΙΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥCΑΡΑ ΤΟΥ ΜΑΛΛΟΥ ΤΗ ΚΥΡΙΑ ΠΑΤΡΙΔΙC ΕΞΕ ΚΑΘΑΡΕCΗ ΑΥΤΗΝ ΕΤΟΥC ΕCΙΑΝ	ΔΙΟC ΤΗC ΚΥΡΙΑC ΠΑΤΡΙΔΙC ΕΞΕ ΚΑΘΑΡΕCΗ ΑΥΤΗΝ ΕΤΟΥC ΕCΙΑΝ	ΔΙΟC ΤΗC ΚΥΡΙΑC ΠΑΤΡΙΔΙC ΕΞΕ ΚΑΘΑΡΕCΗ ΑΥΤΗΝ ΕΤΟΥC ΕCΙΑΝ	ΔΙΟC ΤΗC ΚΥΡΙΑC ΠΑΤΡΙΔΙC ΕΞΕ ΚΑΘΑΡΕCΗ ΑΥΤΗΝ ΕΤΟΥC ΕCΙΑΝ	ΔΙΟC ΤΗC ΚΥΡΙΑC ΠΑΤΡΙΔΙC ΕΞΕ ΚΑΘΑΡΕCΗ ΑΥΤΗΝ ΕΤΟΥC ΕCΙΑΝ	ΔΙΟC ΤΗC ΚΥΡΙΑC ΠΑΤΡΙΔΙC ΕΞΕ ΚΑΘΑΡΕCΗ ΑΥΤΗΝ ΕΤΟΥC ΕCΙΑΝ	ΔΙΟC ΤΗC ΚΥΡΙΑC ΠΑΤΡΙΔΙC ΕΞΕ ΚΑΘΑΡΕCΗ ΑΥΤΗΝ ΕΤΟΥC ΕCΙΑΝ

Abb. d-13a

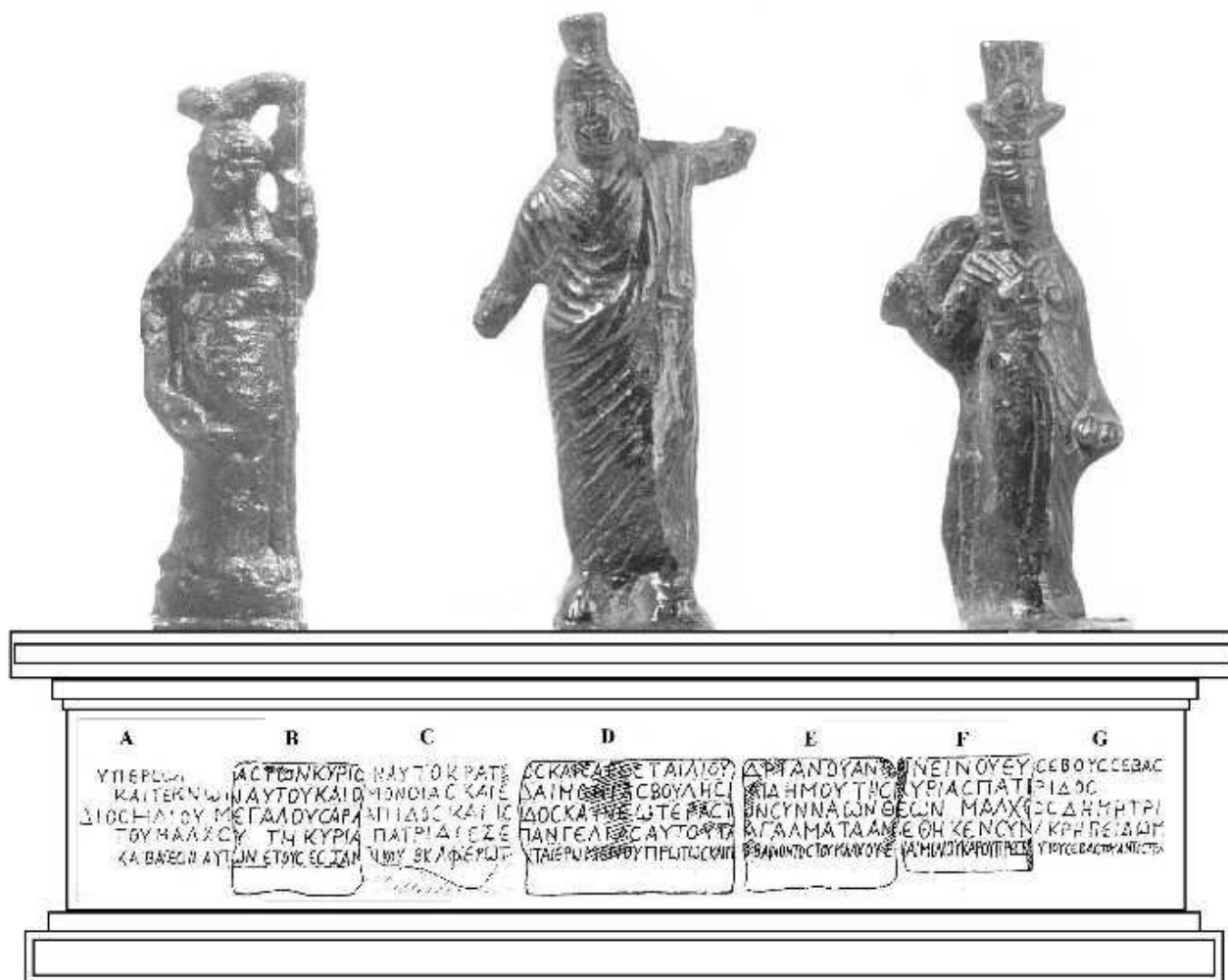


Abb. d-13b

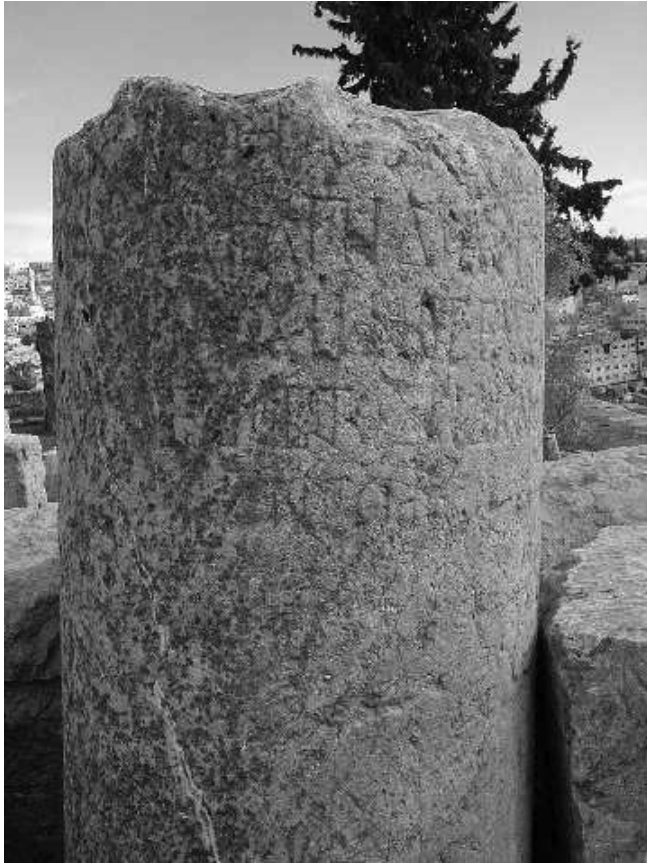


Abb. d-14a



Abb. d-14b



Abb. d-15a



Abb. d-15b



Abb. d-16

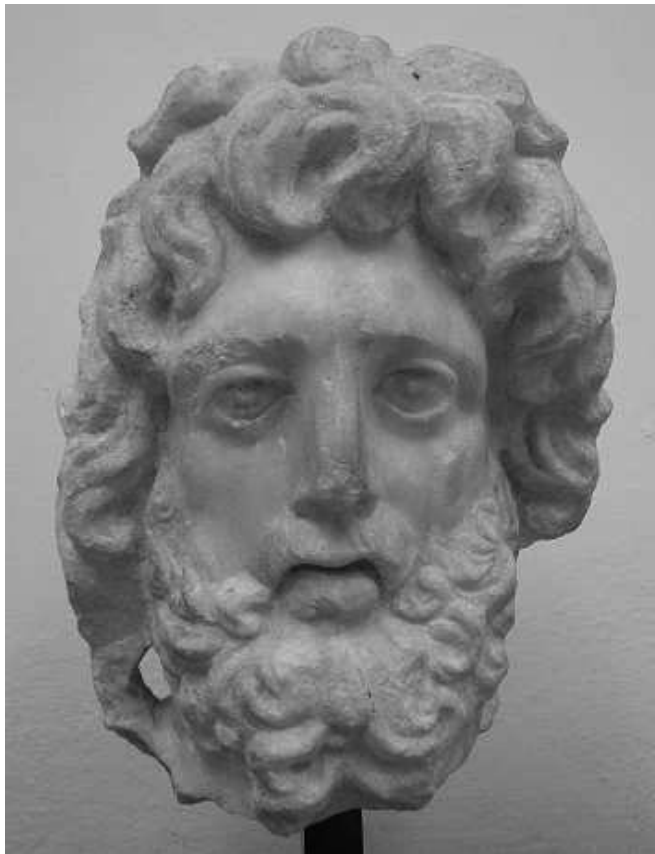


Abb. d-17a



Abb. d-17b



Abb. d-17c

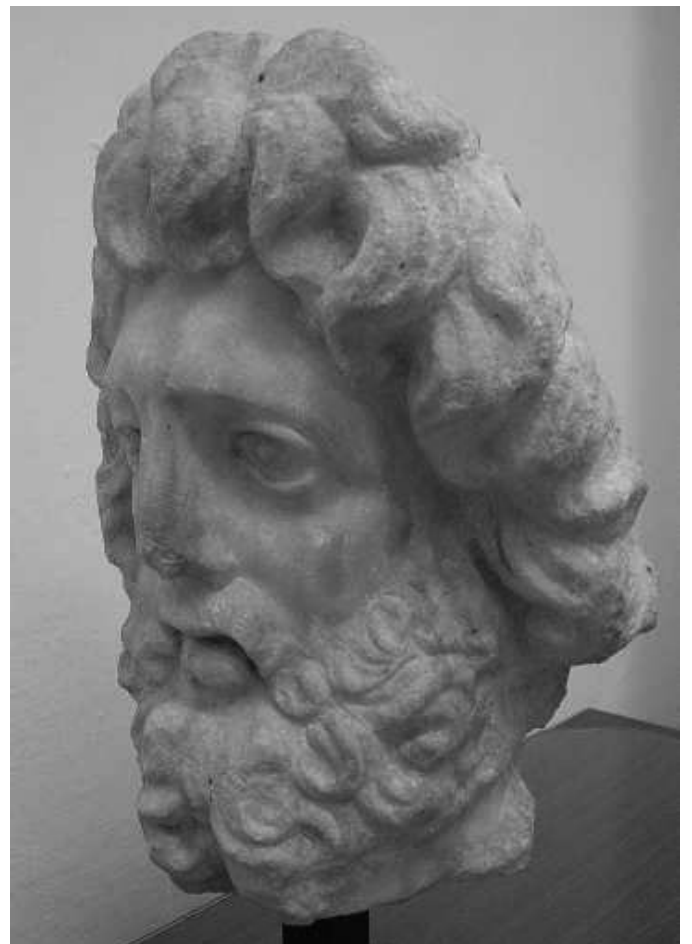


Abb. d-17d



Abb. d-17e

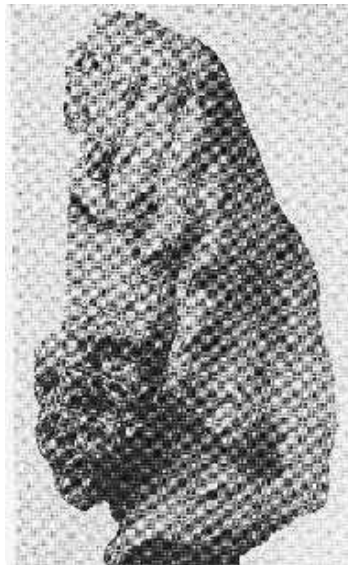
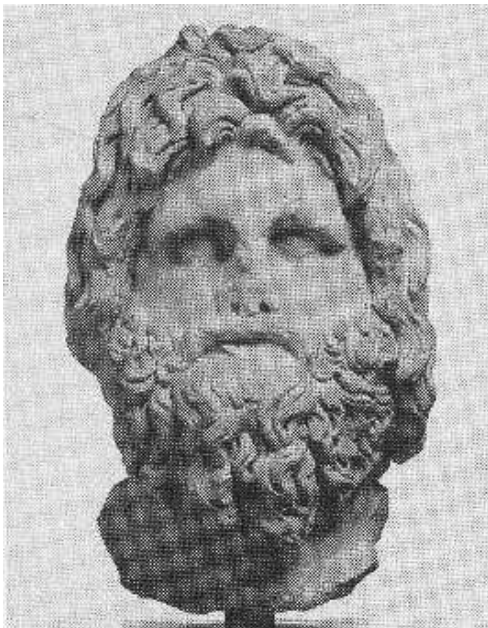


Abb. d-18a/b



Abb. d-19a



Abb. d-19b



Abb. d-19c



Abb. d-19d



Abb. d-19e

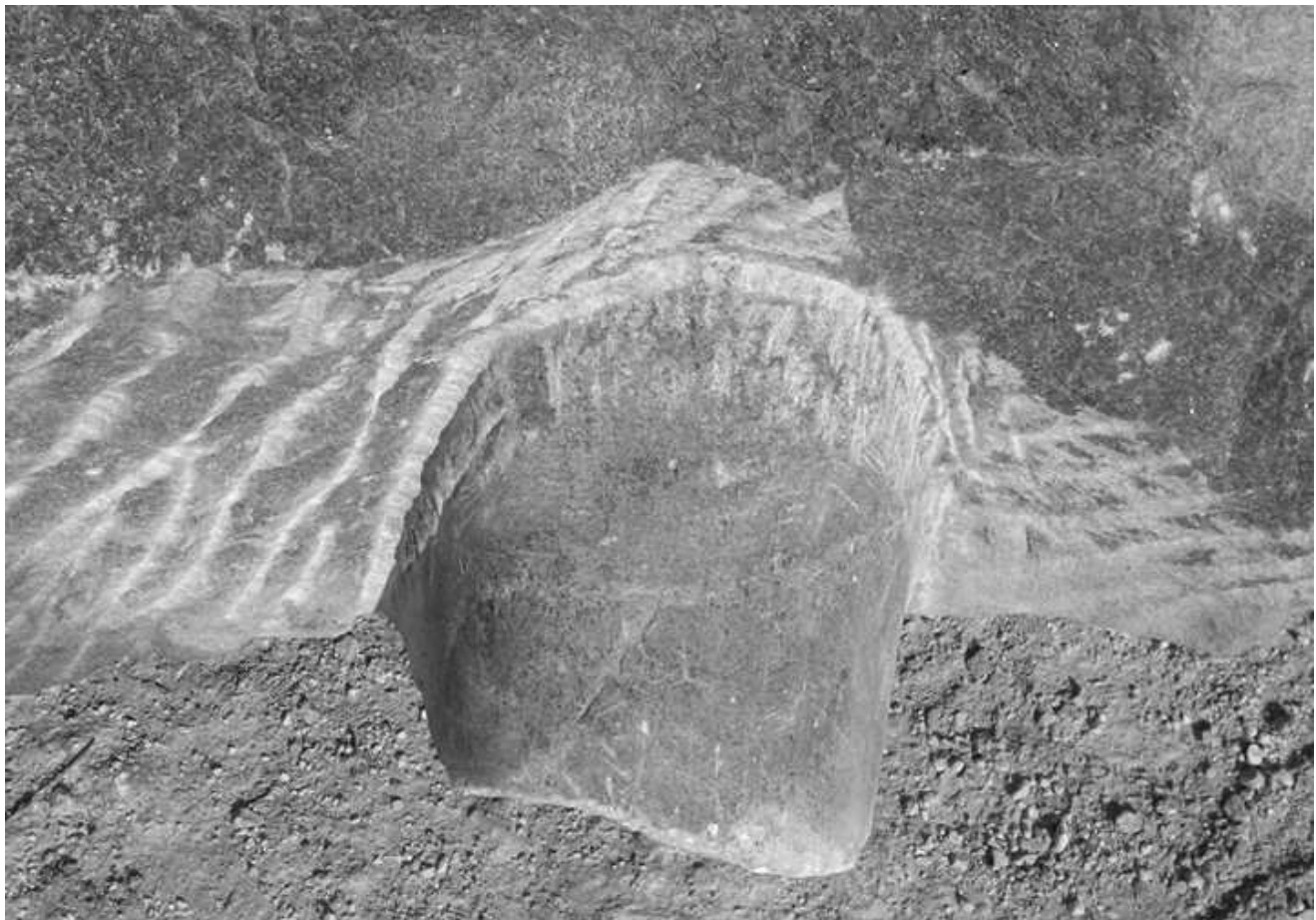


Abb. d-19f



Abb. d-20a



Abb. d-20b

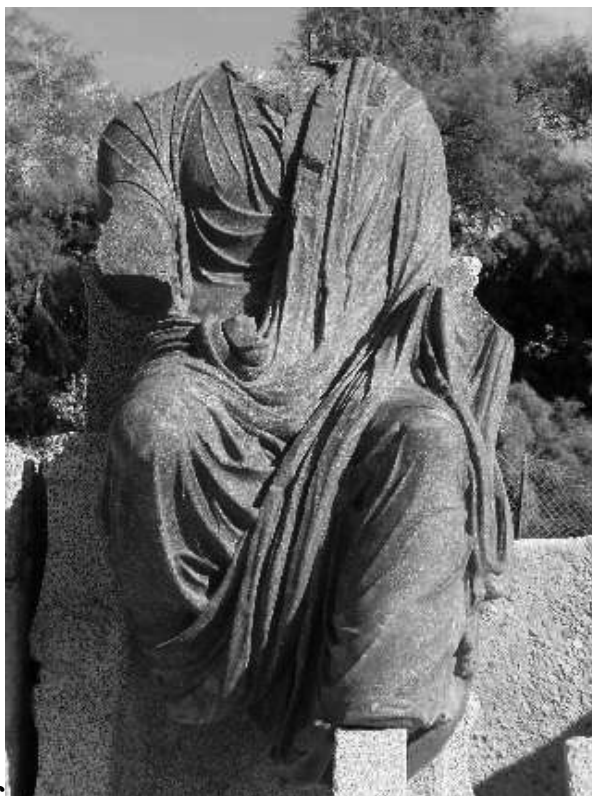


Abb. d-20c

Abb. d-22: *entfällt*

Abb. d-23



Abb. d-24a



Abb. d-24b



Abb. d-25a



Abb. d-25b



Abb. d-25c



Abb. d-25d



Abb. d-25e



Abb. d-25f



Abb. d-26a



Abb. d-26b



Abb. d-26c



Abb. d-26d



Abb. d-26e



Abb. d-26f



Abb. d-27a

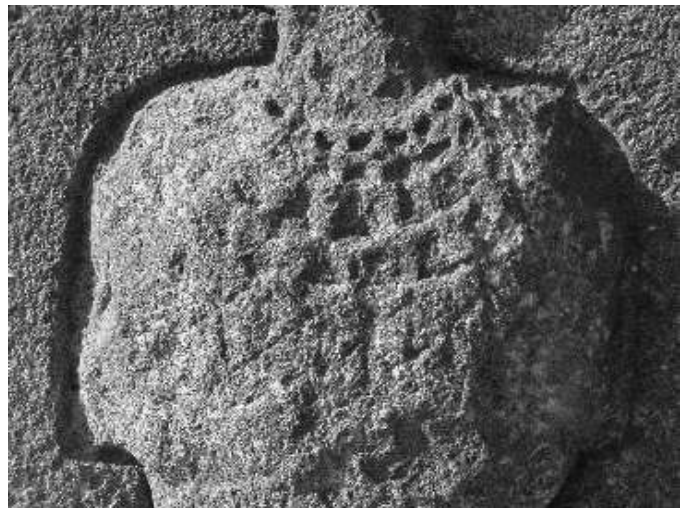


Abb. d-27b



Abb. d-27c



Abb. d-27d

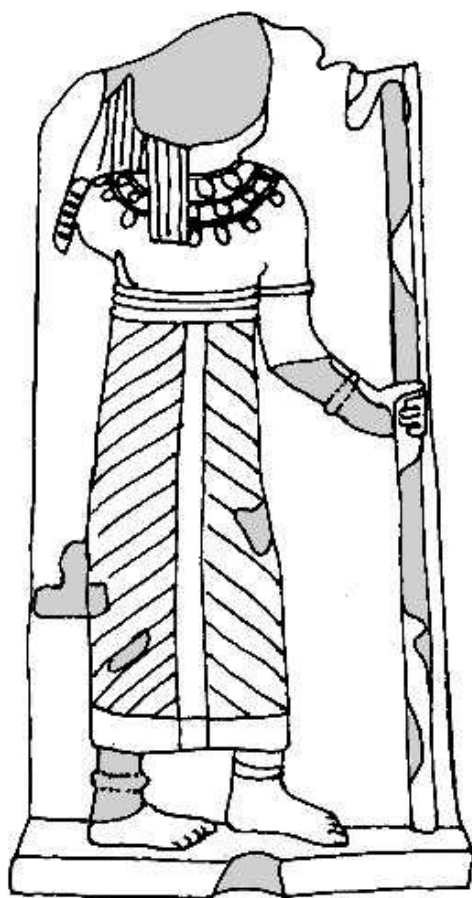


Abb. d-28a

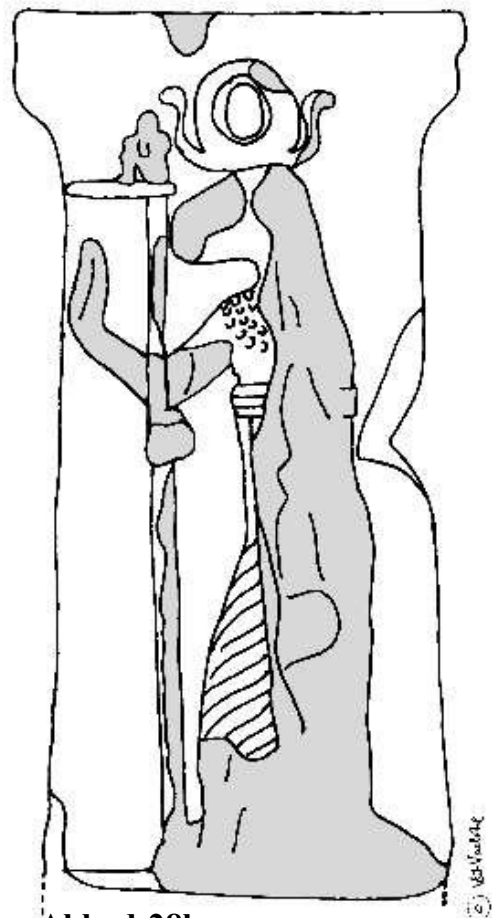


Abb. d-28b

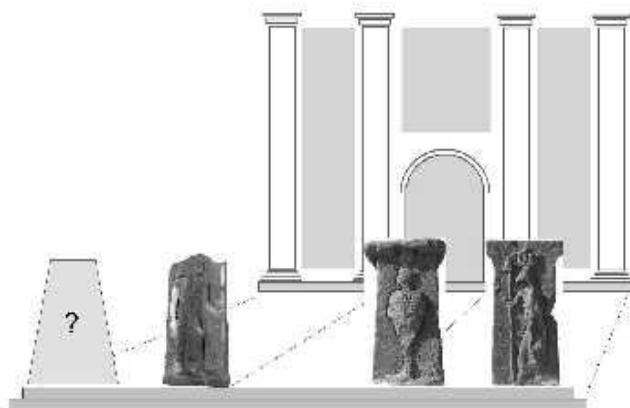


Abb. d-28c

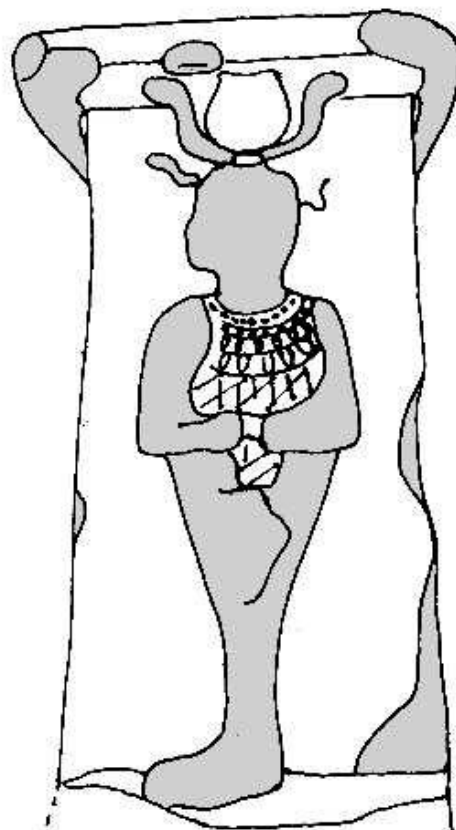


Abb. d-28d



Abb. d-29a



Abb. d-29b



Abb. d-30a



Abb. d-30a



Abb. e-1



Abb. e-2a



Abb. e-2b



Abb. e-2c



Abb. e-3



Abb. e-4

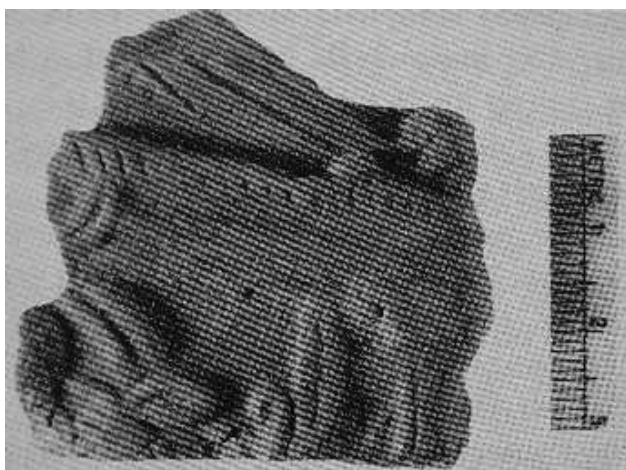


Abb. e-5



Abb. e-6

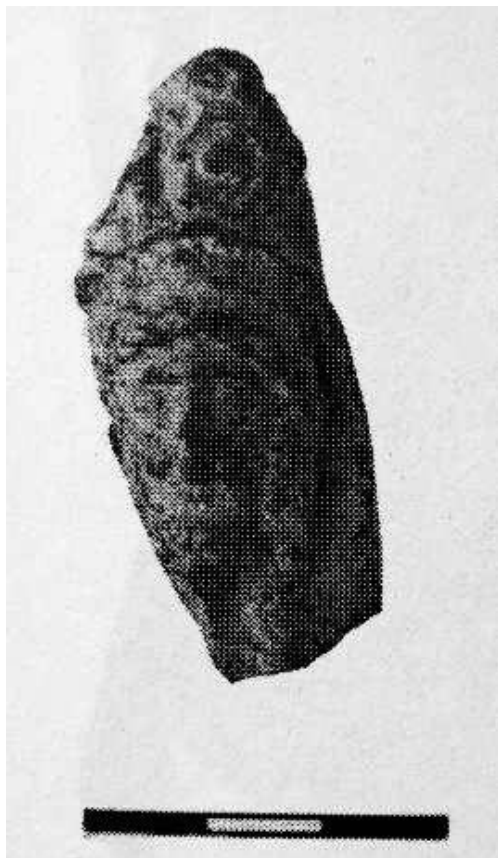


Abb. e-7



Abb. e-8



Abb. e-9a



Abb. e-9b



Abb. e-9c



Abb. e-9c



Abb. e-9d

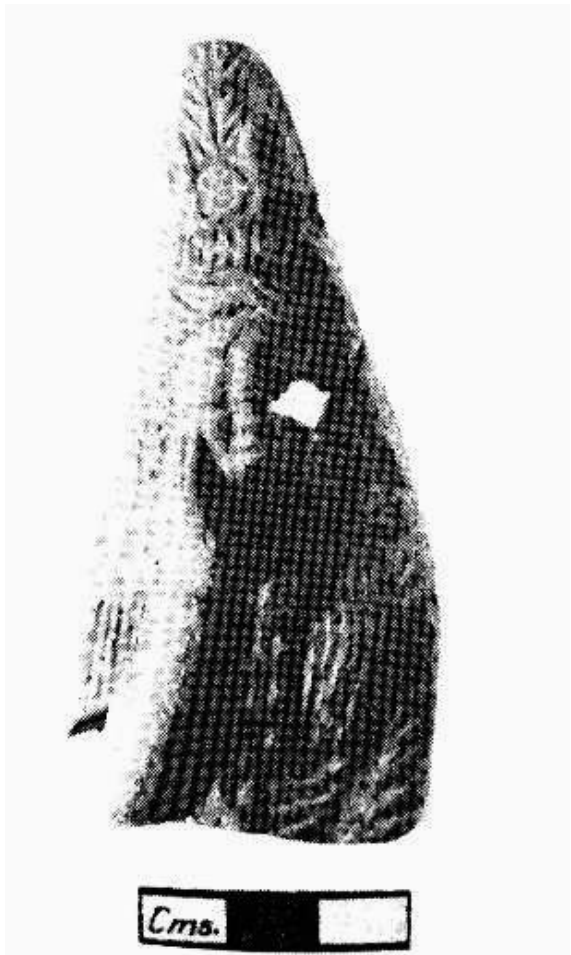


Abb. e-10



Abb. e-11



Abb. e-12

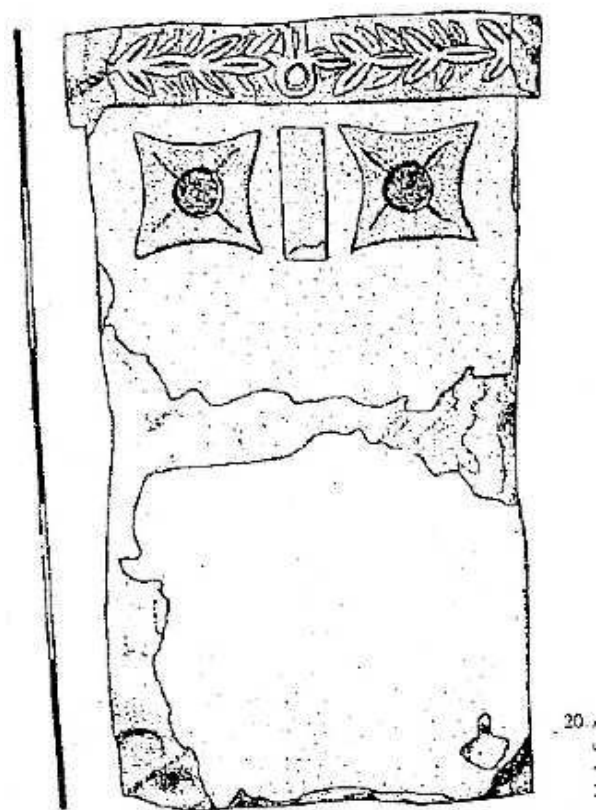


Abb. e-13

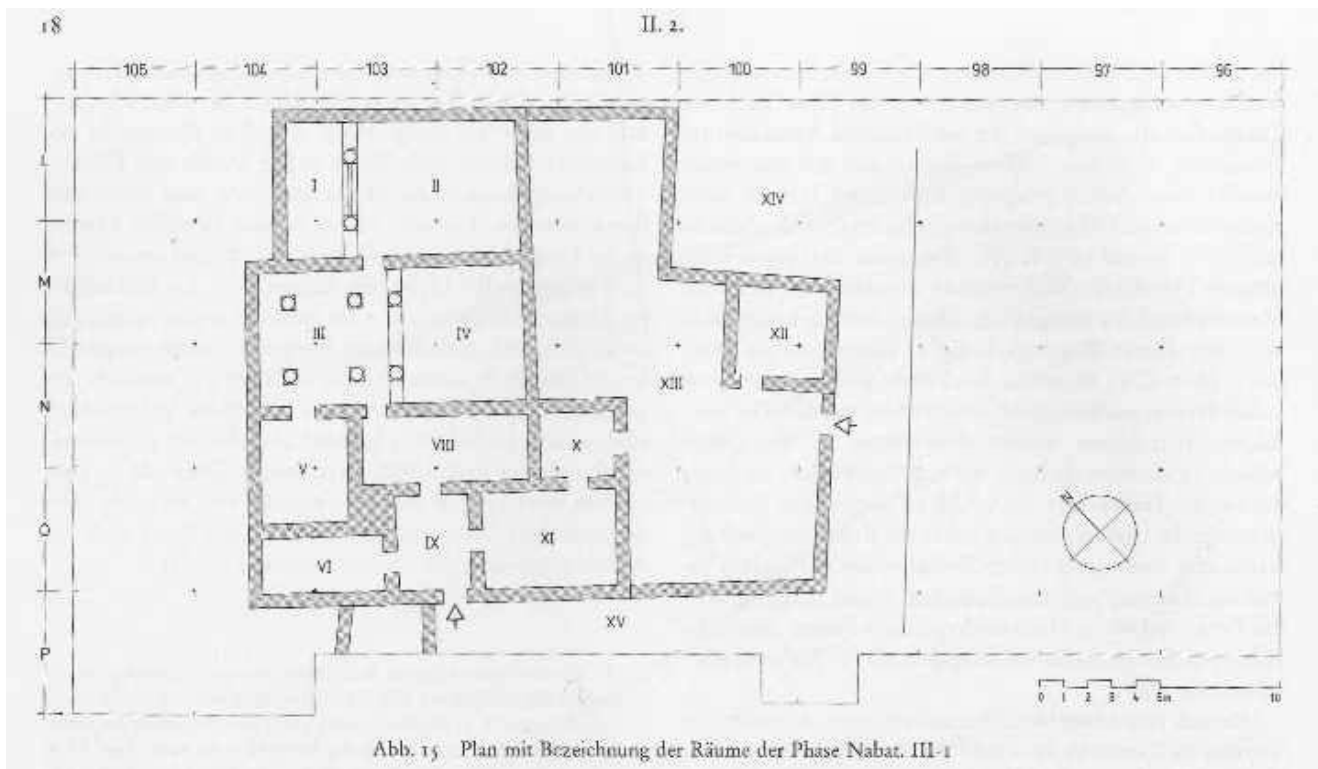


Abb. e-14a

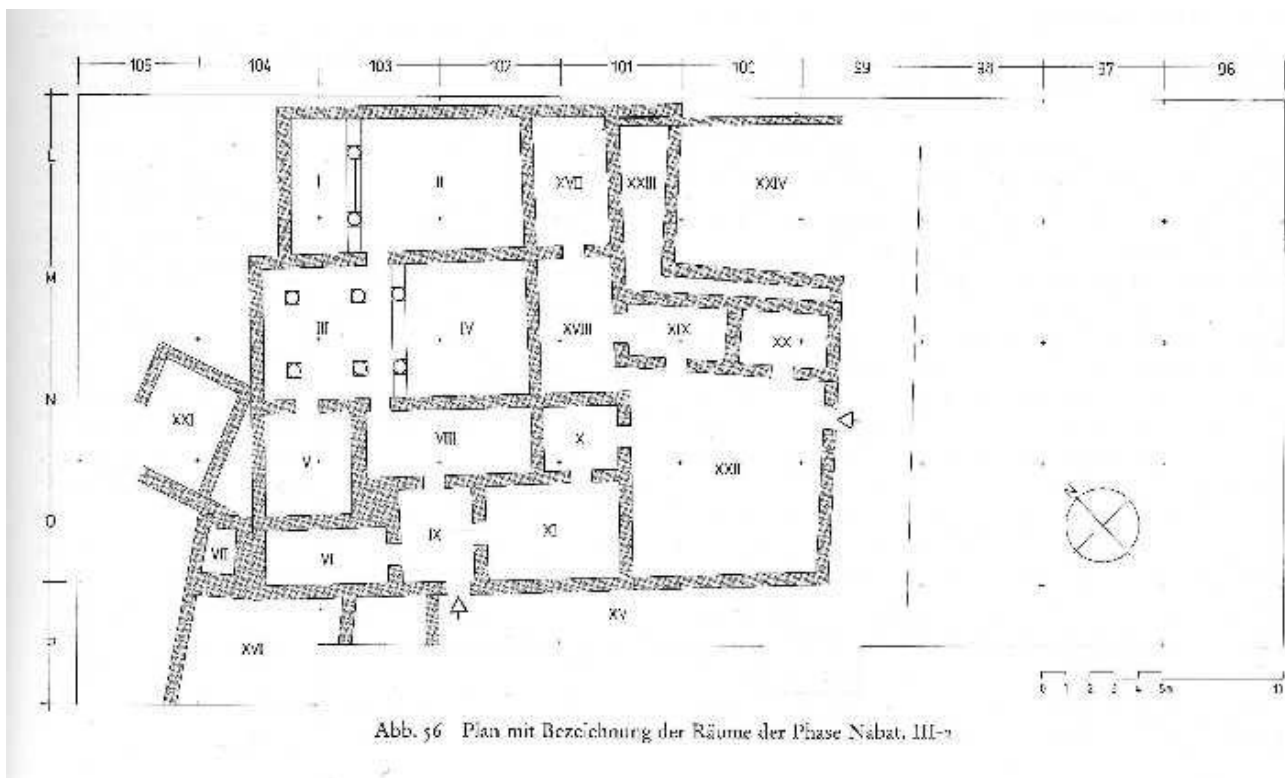


Abb. e-14b



Abb. e-15

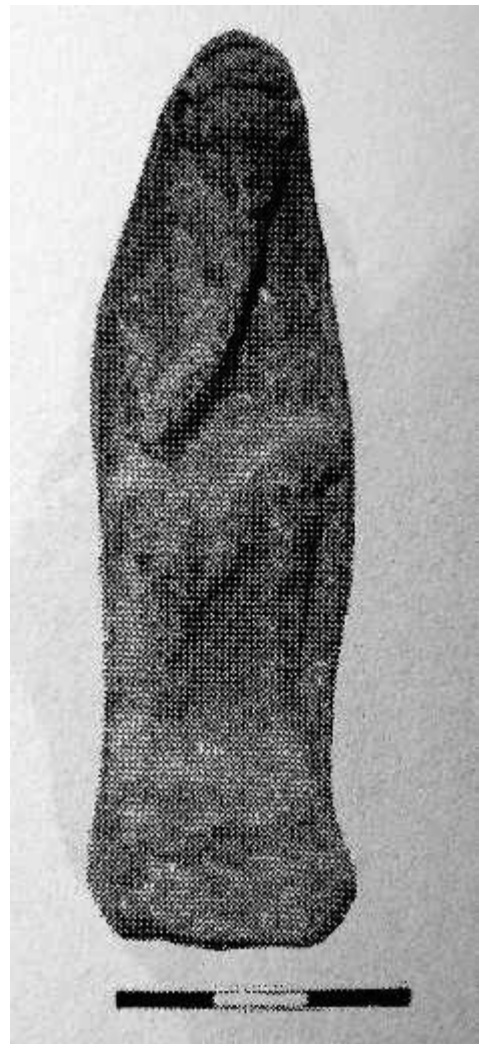


Abb. e-16a



Abb. e-16b

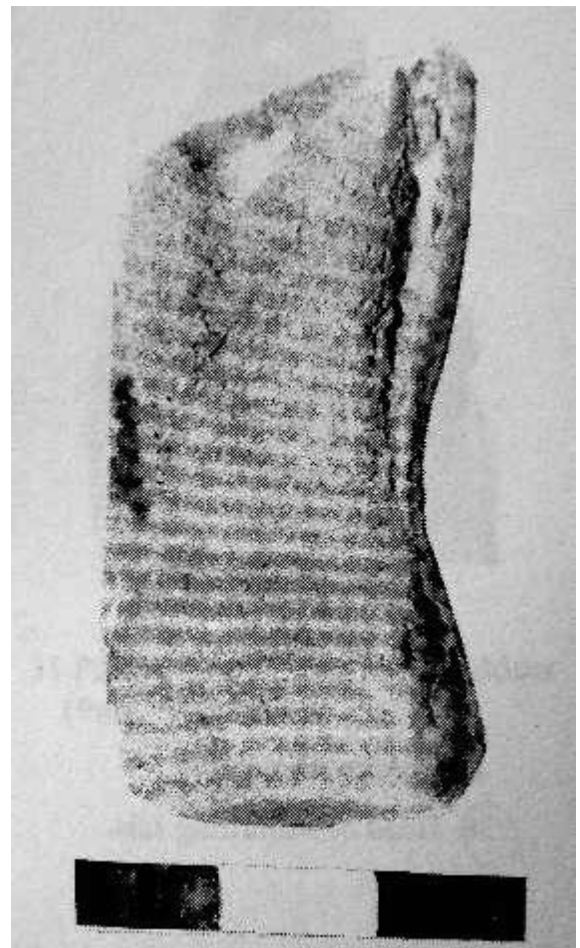


Abb. e-17



Abb. e-17bis



Abb. e-17ter



Abb. e-17quater

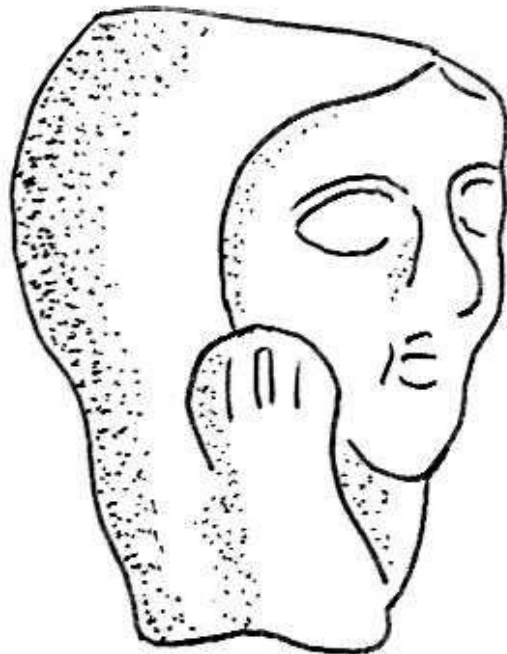


Abb. e-17quinquies



Abb. e-18



Abb. e-19a



Abb. e-19b



Abb. e-19c



Abb. e-20



Abb. e-21

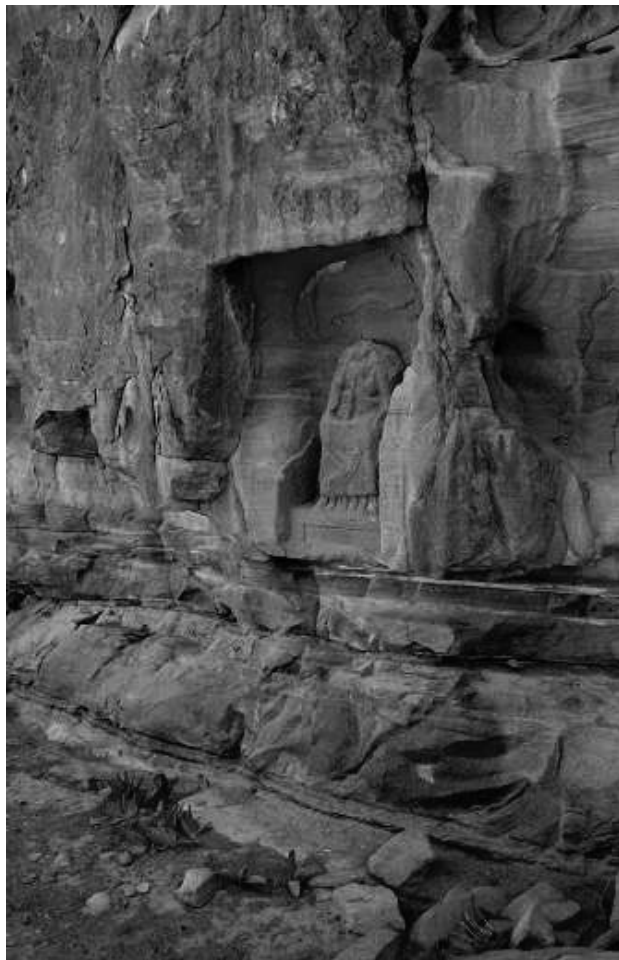


Abb. e-22a



Abb. e-22b

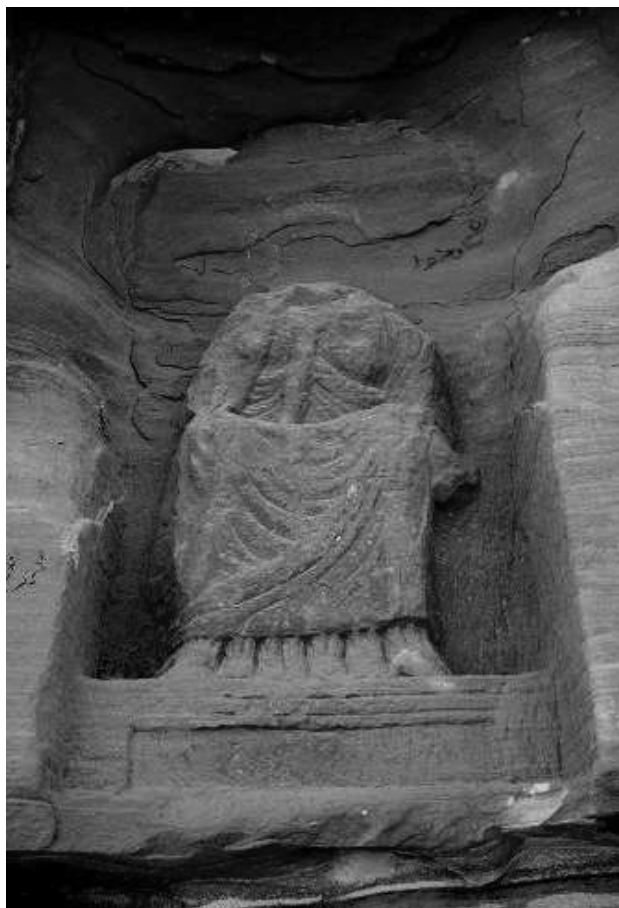


Abb. e-22c



Abb. e-22d



Abb. e-23

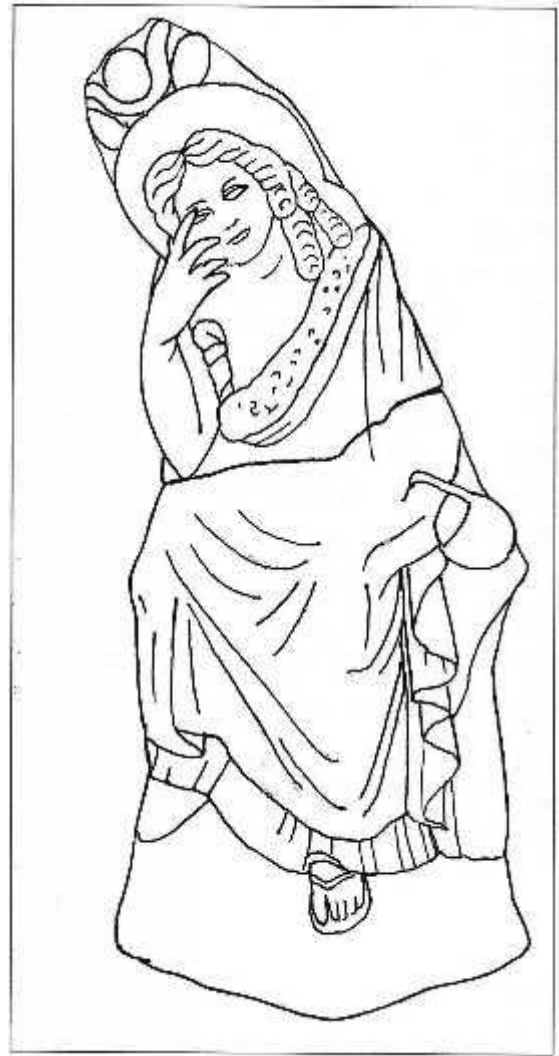


Abb. e-23bis



Abb. e-24



Abb. e-25



Abb. e-26



Abb. e-27



Abb. e-28



Abb. e-29



Abb. e-30a



Abb. e-30b

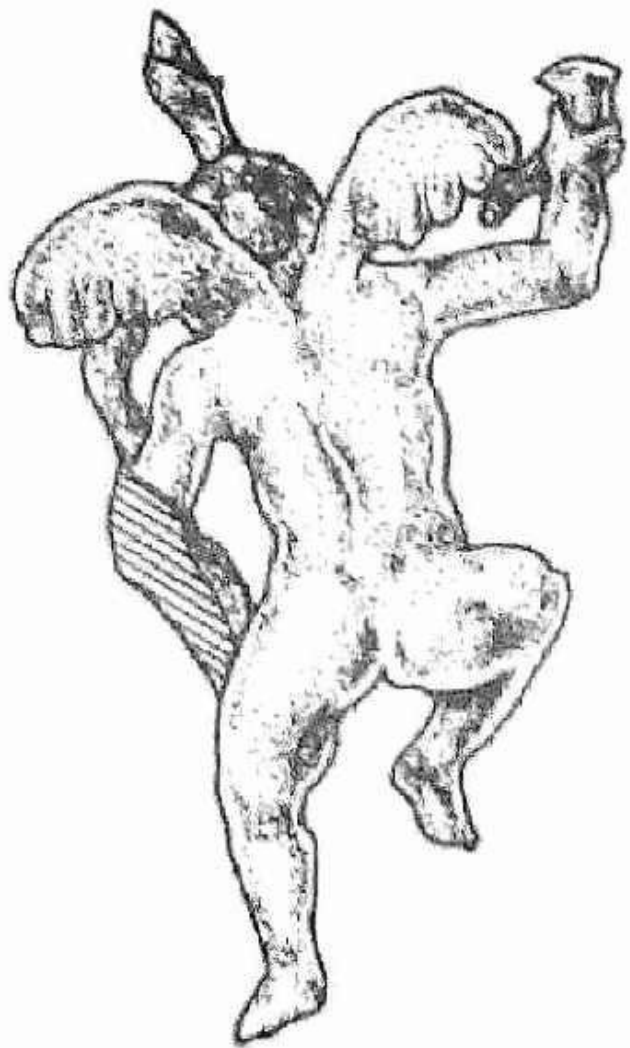
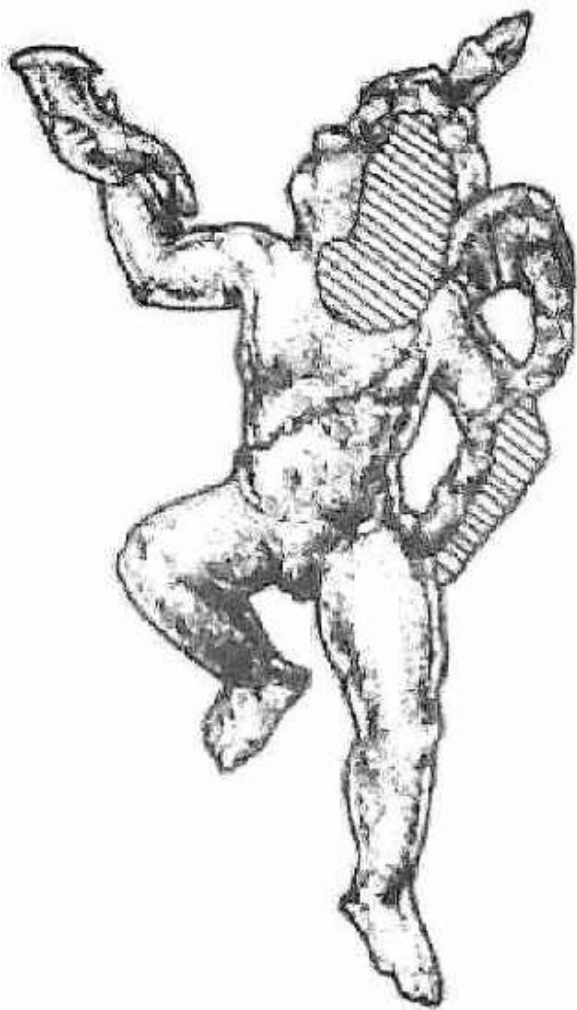


Abb. e-31



Abb. e-32



Abb. e-33



Abb. e-34



Abb. e-35



Abb. e-36



Abb. e-37



Abb. e-38



Abb. e-39



Abb. e-40



Abb. e-41



Abb. e-42



Abb. e-43a



Abb. e-43b

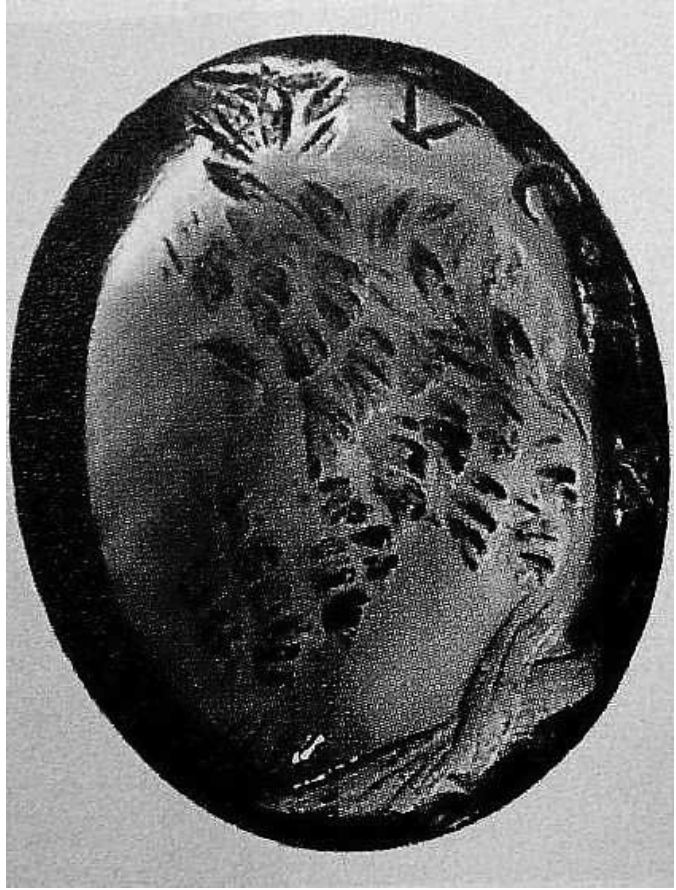


Abb. e-45



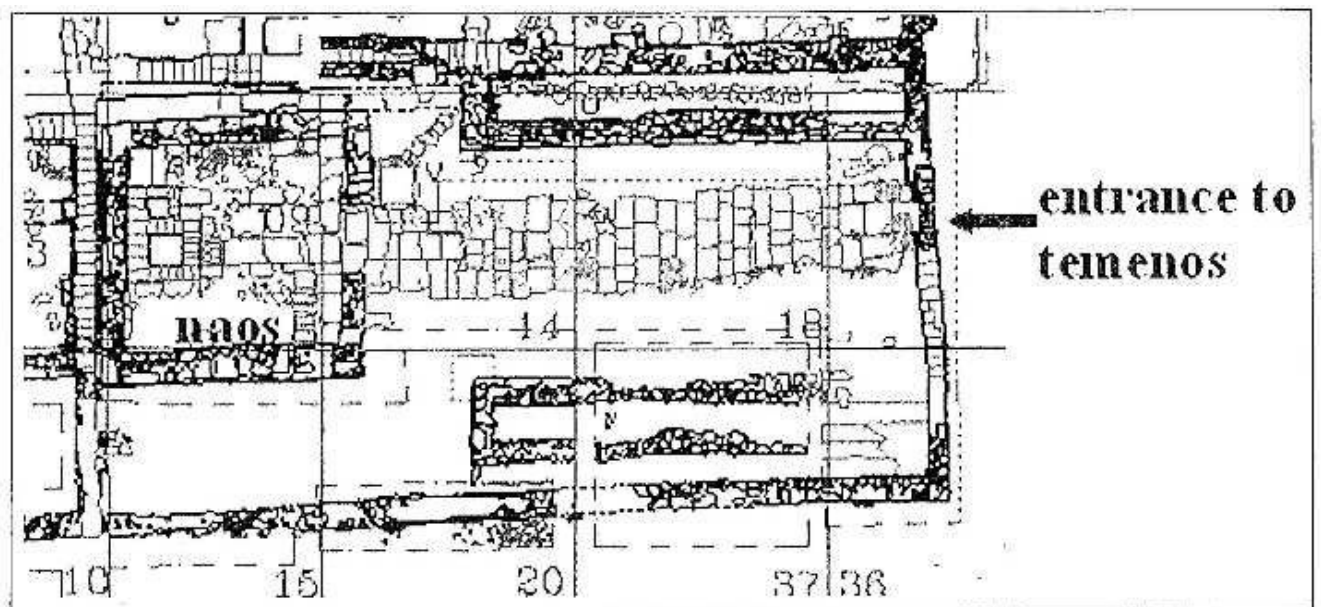
Abb. e-44a



Abb. e-44b



Abb. e-46



2. Plan of E125 shrine precinct; north at top.

Abb. e-47



Abb. f-1a



Abb. f-1b



Abb. f-2b



Abb. f-2a



Abb. f-3b



Abb. f-3c



Abb. f-3a



Abb. f-4a

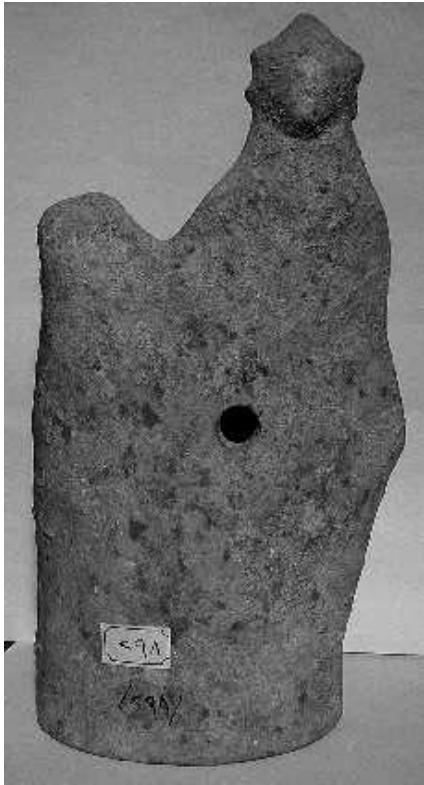


Abb. f-4b



Abb. f-6



Abb. f-5a



Abb. f-5a



Abb. f-7a



Abb. f-7b



Abb. f-8



Abb. f-9a



Abb. f-9b



Abb. f-10



Abb. f-11



Abb. f-12a



Abb. f-12b



Abb. f-12c



Abb. f-13a



Abb. f-13b



Abb. f-14a

Dieses Bild wurde aus
urheberrechtlichen Gründen
entfernt.

Abb. f-14b



Abb. f-15



Abb. f-16a



Abb. f-16b



Abb. f-17a



Abb. f-17b



Abb. f-17c



Abb. f-18

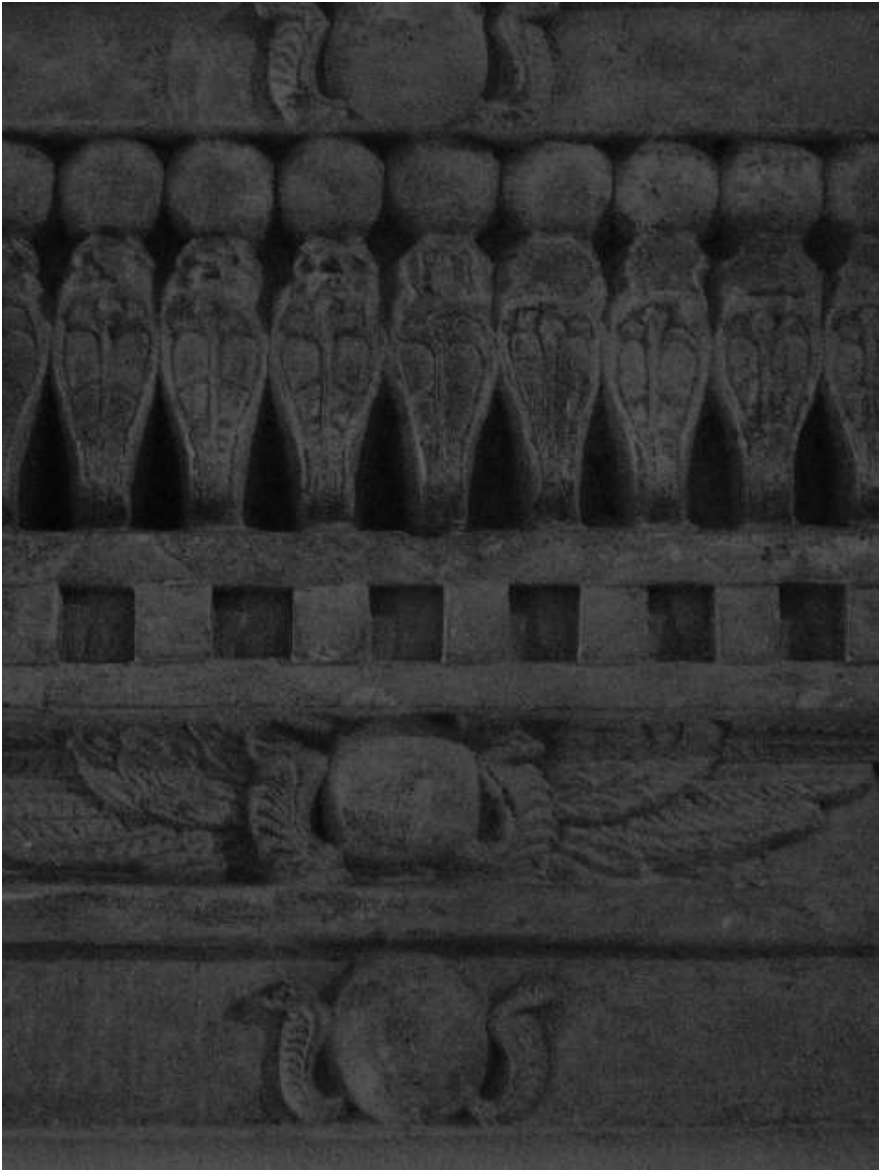


Abb. f-19

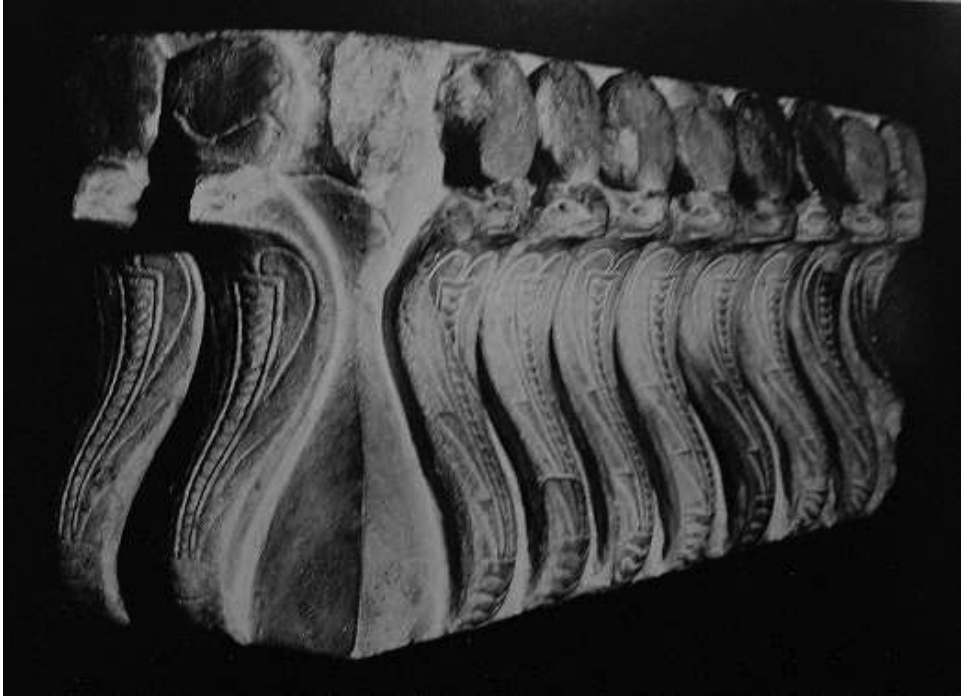


Abb. f-20

